

توماس الأكويني

كتابي

الحياة المسيحية



بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى ١٩٨٤











كتبا

الحصة لأهل الأهلوتين





# كتاب آلخا لاهوتية

للقدّيس توما الأكويني الأستاذ المَلَكِيّ



المجلد الخامس

ترجمة من اللاتينية الى العربية التقدير الى ربه تعالى

المطران بولس عواد

رئيس اساقفة الناصرة

النائب بطريركي

0623



المطبعة النصارية

طبع بالطبعة الادبية في بيروت سنة ١٩٠٨

Nihil obstat  
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur  
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis  
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مَانَع  
† الاخ كودنسيوس اسقف كاليا

يُطْبَع  
† الاخ لودوفيكوس رئيس اسقفية سيونية  
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

---

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

## المبحث الرابع والتسعون

### في الشريعة الطبيعية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الطبيعية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة الطبيعية ما هي — ٢ في ان رسومها اية هي — ٣ في ان العمال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية — ٤ في ان الشريعة الطبيعية هل هي واحدة عند الجميع — ٥ في ان الشريعة الطبيعية هل هي منفعة — ٦ هل يمكن انتساخها من عقل الانسان

#### الفصل الأول

في ان الشريعة الطبيعية هل هي ملكة

يُنْتَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية ملكة فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق لك ٢ ب ٥ «النفس تشتمل على ثلاثة القوة والملكة والانفعال» والشريعة الطبيعية ليست شيئاً من قوى النفس او انفعالاتها كما يظهر من استعراضها واحداً واحداً فهي اذن ملكة

٢ وايضاً قال باسيليوس ان الضمير او الذوق العقلي هو شريعة عقلنا، ويمتنع ان يكون المراد بذلك غير الشريعة الطبيعية، والذوق العقلي ملكة كما مر في ق ١ مب ٢٩ ف ١٢ . فالشريعة الطبيعية اذن ملكة

٣ وايضاً ان الشريعة الطبيعية مستمرة في الانسان كما سيأتي بيانه في ف ٦ . والعقل الانساني الذي اليه ترجع الشريعة ليس يفكر في الشريعة الطبيعية افتكاراً مستمراً . فالشريعة الطبيعية اذن ليست فعلاً بل ملكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزواج ب ٢١ «الملكة ما به يُفَعَّلُ شيء عند الحاجة» والشريعة الطبيعية ليست كذلك لوجودها في الاطفال والمالكين الذين يتعذر عليهم ان يفعلوا بها . فليست اذن

ملكية

والجواب ان يقال يجوز ان يقال لشيء ملكة بمعنىين احدها بالحقيقة  
وبالثات وهذا المعنى ليست الشريعة الطبيعية ملكة فقد مر في م ٩٠ ف ١ ان  
الشريعة الطبيعية امر موضوع من العقل كما ان القضية ايضاً فعل من افعال  
العقل . وليس ما يفعله فاعل وما به يفعل واحداً بعينه فان فاعلاً يفعل بملكه  
المحسوس كلاً مستقيماً . ولأن الملكة ما به يفعل فاعل يمنع ان يكون شيء من  
الشرائع ملكة بالحقيقة وبالثات والآخر بمعنى ما يُشَبَّه به بالملكه كما يقال  
ايمان لما يعتقده بالايان . ولأن احكام الشريعة الطبيعية تارة ينظر فيها العقل  
بالفعل وتارة تكون فيه بطريق الملكة فقط يجوز ان يقال للشريعة الطبيعية  
ملكه بهذا المعنى كما ان المبادئ اليتية بانفسها ايضاً في النظريات ليست نفس  
ملكه المبادئ بل هي مبادئ تتعلق بها الملكة

اذ اُجيب على الاول بان غرض الفيلسوف هناك البحث عن جنس الفسيفساء  
ولما كانت القضية مبدأً من مبادئ العقل كما هو واضح اقتصر على ذكر تلك  
الاشياء التي هي مبادئ للافعال الانسانية وهي القوى والملكات والانفعالات  
والا فان في النفس ما عدا هذه الثلاثة اموراً اخرى موجودة فيها بالفعل كما  
يوجد فعل الارادة في المرید والمدرکات في المدرك وكما يوجد في النفس  
خواصها الطبيعية كالخلود ونحوه

وعلى الثاني بان النوق العقلي يقال له شريعة عقلاً من حيث هو ملكة  
متضمنة احكام الشريعة الطبيعية التي هي المبادئ الأولى للافعال الانسانية  
وعلى الثالث بان قضية هذا الاعتراض ان الشريعة الطبيعية موجودة فينا  
بالملكة وهذا نسلم به

واما ما جاء في المعارضة فالجواب طبعاً ان الانسان قد يعرض له ما يعوقه  
عن استعمال ما هو حاصل بالملكه كما يعوقه النوم عن استعمال ملكة العالم وكذلك

الطفل فان حداثة السن تعوقه عن استعمال ملكة تعقل المبادئ او عن استعمال  
الشريعة الطبيعية الموجودة فيه بالملكة

### الفصل الثاني

في ان الشريعة الطبيعية هل تضمن رسوماً متكررة او رسماً واحداً فقط

يُخْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية لا تضمن رسوماً  
متكررة بل رسماً واحداً فقط لان الشريعة مندرجة في جنس الرسم كما مر في  
مب ٩٢ ف ٢ فلو تكررت رسوم الشريعة الطبيعية لتكثر الشرائع الطبيعية  
ايضاً

٢ وايضاً ان الشريعة الطبيعية تابعة لطبيعة الانسان . والطبيعة الانسانية  
واحدة باعتبار الكل ولو تكررت باعتبار الاجزاء . فاذاً اما ان يكون لشريعة  
الطبيعة رسم واحد فقط باعتبار وحدة الكل او رسوم متكررة باعتبار كثرة  
اجزاء الطبيعة الانسانية فياخذ ان يجعل من قبيل الشريعة الطبيعية ما كان  
ناشئاً عن ميل الشهوانية ايضاً

٣ وايضاً ان الشريعة امرٌ عقلي كما مر في مب ٩٠ ف ١ والعقل في  
الانسان واحد فقط . فاذاً ليس للشريعة الطبيعية الا رسم واحد فقط  
لكن يعارض ذلك ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية في الانسان الى المفعولات  
كنسبة المبادئ الأولى في البرهانيات . والمبادئ الأولى اليه بانفسها  
متكررة . فكذلك رسوم الشريعة الطبيعية متكررة ايضاً

والجواب ان يقال ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية الى العقل المعلي  
كنسبة المبادئ الأولى البرهانية الى العقل النظري على ما مر في مب ٩١  
ف ٣ فان جميعها مبادئ يهتد بها . ويقال لشيء يهتد به نفسه على وجهين في

نفسه وبالنسبة إلينا، فكل قضية عموماً داخل في حقيقة موضوعها يقال لها بنية  
بنفسها في نفسها لكنها ليست بنية بنفسها لمن يجهل ماهية موضوعها فقولنا  
مثلاً: الإنسان ناطق: قضية بنية بنفسها باعتبار حقيقة الإنسان لدخول  
الناطق في مفهوم الإنسان لكنها ليست بنية بنفسها لمن يجهل ماهية الإنسان  
فكان اذن من المبادئ والقضايا ما هو بين بنفسه للجميع وهو ما كانت حدوده  
معلومة للجميع كقولنا: الكل اعظم من جزئه: والمساويات لواحد بعينه متساوية  
بين انفسها: ومنها ما ليس بينا الحكماء الذين يلمون مفهوم حدود القضايا  
كما ان عدم وجود الملاك في حيز بالماسة المقدرية بين لمن يعلم ان الملاك  
ليس جسماً وهو ليس بينا للسذج الذين لا يدركون ذلك على ما قال بوشوس  
في كتاب الاساييم

على ان الاشياء التي تقع في تصور الجميع تقع فيه بترتيب فالول ما يقع  
في التصور هو الموجود الذي يدخل مفهومه في كل ما يتصوره متصور فكان  
المبدأ الاول البين بنفسه انه يتمتع اجتماع الانبات والتي معاً وهذا مبني على  
حقيقة الوجود والا موجود. والى هذا المبدأ تستند سائر المبادئ الأخر كما  
في الالهيات كـ ١٠ وكما ان الموجود هو اول ما يقع في التصور مطلقاً  
كذلك الخير هو اول ما يقع في تصور العقل العملي الذي غاية العمل  
اذ كل فاعل يفعل لغاية تضمن حقيقة الخير وعلى هذا كان المبدأ الاول في  
العقل العملي ما يتبنى على حقيقة الخير وهي: الخير ما يتوق اليه كل شيء: فكان  
رسم الشريعة الأولى انه يجب فعل الخير واجتنابه وترك الشر واجتنابه والى  
هذا تستند سائر مبادئ الشريعة الطبيعية بمعنى ان كل ما يجب فعله او  
اجتنابه ينشأ من قبيل رسوم الشريعة الطبيعية التي يتصورها العقل العملي  
بالفطرت خيرات انسانية ولما كان الخير تضمن حقيقة الغاية والشر يتضمن



حقيقة ضدها كان العقل يتصور بالفطرة كل ما يميل اليه الانسان بطبعه خيراً  
 ينبغي اجتلابه وما يضاده شراً ينبغي اجتنابه . فكان ترتيب رسوم الشريعة  
 الطبيعية على حسب ترتيب الاميال الطبيعية فان في الانسان اولاً ميلاً الى  
 الخير باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها جميع الجواهر من حيث ان كل جوهر  
 يتوق الى حفظ كيانه بحسب طبيعته وباعتبار هذا الميل كانت ما به تحفظ  
 حياة الانسان ويدفع ما يضاد ذلك من قبيل الشريعة الطبيعية - وثانياً  
 ميلاً الى امور اخص باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها سائر الحيوان وباعتبار  
 ذلك يُجمل من قبيل الشريعة الطبيعية ما ارشدت اليه الطبيعة جميع الحيوانات  
 كتزواج الذكر والانثى وتربية البنين وما اشبه ذلك - وثالثاً ميلاً الى الخير  
 باعتبار طبيعة العقل الخاصة به كيه الطبيعي الى ادراك الحقيقة في ما يتعلق  
 بالله والى العيشة المدنية وباعتبار ذلك يُجمل من الشريعة الطبيعية كل ما  
 يرجع الى هذا الميل كاجتناب الانسان الجمل وعدم اهانتة من يجب ان يعيش  
 بينهم ونحو ذلك مما يكون من هذا القبيل

إذا اُجيب على الاول بأن جميع ما ذكر من رسوم الشريعة الطبيعية يضمن  
 حقيقة شريعة طبيعية واحدة من حيث يُردُّ الى الرسم الاول الواحد  
 وعلى الثاني بان اميال جميع اجزاء الطبيعة الانسانية كالثعالب والفضية من  
 حيث تدبر بالعقل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية وتُردُّ الى الرسم الاول  
 الواحد كما تقدم وبهذا الاعتبار يكون للشريعة الطبيعية رسوم متكررة في انفسها  
 لكنها تشترك في اصل واحد

وعلى الثالث بان العقل وان كان في نفسه واحداً لكثرة مدبر لكل ما يتعلق  
 بالناس وبهذا الاعتبار كان كل ما يمكن تديره بالعقل مندرجاً تحت شريعة العقل

### الفصل الثالث

في ان افعال الفضائل حل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية  
 تختلج الى الثالث بان يقال : يظهر ان افعال الفضائل ليست كلها من  
 قبيل الشريعة الطبيعية فقد مر في مب ٩٠ ف ٢ ان من حقيقة الشريعة ان  
 يكون مقصوداً بها الخير العام . ومن افعال الفضائل ما يقصد به الخير الخاص  
 فقط كما يظهر خصوصاً في افعال العفة . فاذاً ليست جميع افعال الفضائل  
 خاضعة للشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان جميع الخطايا مقابلة لبعض الافعال الفاضلة فلو كانت جميع  
 الافعال الفاضلة من قبيل شريعة الطبيعة لكانت جميع الخطايا مضادة للطبيعة  
 في ما يظهر مع ان هذا لما يصدق خاصة على بعض الخطايا  
 ٣ وايضاً ما كان من قبيل الطبيعة فالجميع يشتركون فيه . وليس يشترك  
 الجميع في افعال الفضائل فربما كان شيء فعل فضيلة بالنسبة الى واحد وفعل  
 رذيلة بالنسبة الى آخر . فافعال الفضائل اذن ليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية  
 لكن يعارض ذلك قول التمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٤ « الفضائل  
 طبيعية » فاذاً افعال الفضائل ايضاً خاضعة لشريعة الطبيعة

والجواب ان يقال يجوز ان يكون كلامنا على الافعال الفاضلة باعتبارين  
 احدهما من حيث هي افعال فاضلة والآخر من حيث هي افعال خاصة مندرجة  
 في انواعها فاذا اعتبرناها من حيث هي افعال فاضلة كانت كلها راجعة الى شريعة  
 الطبيعة فقد مر في الفصل الآنف ان كل ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع  
 الى شريعة الطبيعة . وكل شيء لما يميل طبعاً الى الفعل الملازم له على مقتضى  
 صورته كميل النار الى التسخين . ولما كانت النفس الناطقة هي صورة الانسان  
 الخاصة كان في كل انسان ميل طبيعي الى ان يفعل على مقتضى العقل وهذا

هو الفعل على مقتضى الفضيلة وبهذا الاعتبار تكون جميع افعال الفضائل من قبيل الشريعة الطبيعية لأن كل انسان يرشده عقله طبعاً الى ان يفعل على مقتضى الفضيلة—اما اذا اعتبرناها في انفسها اي من حيث اندراجها في انواعها فليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية لان افعالاً كثيرة تُفعل على مقتضى الفضيلة مع ان الطبيعة لا تُجِلُّ اليها في اول الامر ولكن الناس وجدوها بقوة النظر العقلي مفيدةً لصالح المعيشة

اجيب اذن على الاول بان العفة تملق شهوة الطعام والشراب والكباح الطبيعية وهي يُقصد بها خير الطبيعة العام كما ان غيرها من الامور الشرعية يقصد به الخير الادبي العام

وعلى الثاني بأنه يجوز ان يراد بطبيعة الانسان تلك الطبيعة الخاصة به فكون حيثئذ جميع الخطايا من حيث هي مضادة للعقل مضادة للطبيعة ايضاً كما يظهر من قول المشقي في الدين المستقيم كـ ٢ ب ٤٠ ويجوز ان يراد بها تلك الطبيعة المشتركة بين الانسان وسائر الحيوان فيكون حيثئذ بعض الخطايا مضاداً للطبيعة كاللواط الذي يقال له على وجه الخصوص رذيلة مضادة للطبيعة فانه مضاد لمزاوجة الذكر والانثى التي هي طبيعة لجميع الحيوانات

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على الافعال باعتبارها في انفسها لانه بسبب تباین احوال الناس قد تكون بعض الافعال فاضلة بالنسبة الى بعضهم لمناسبتها وملاءمتها لهم وهي مع ذلك قبيحة بالنسبة الى غيرهم لعدم مناسبتها لهم

#### الفصل الرابع

في ان شريعة الطبيعة هل هي واحدة عند الجميع  
يُخفَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان شريعة الطبيعة ليست واحدة عند الجميع في كتاب الاحكام ثم ان الحق الطبيعي ما يشتمل عليه التاموس

والانجيل . وهذا لا يتناول الجميع في رو ١٠ : ١٦ « ليس كلهم اذ عنوا للانجيل » فاذا ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

٢ وايضاً ما يطبق على الشريعة يقال له عدل كما في كتاب الاخلاق ه ب ١ وقد قيل في هذا الكتاب نفسه ب ٧ ان ليس شيء عدلاً عند الجميع بحيث لا يختلف عند البعض . فاذا ليست الشريعة الطبيعية ايضاً واحدة عند الجميع ٣ وايضاً ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مر في ٢ وسيف الناس اميالاً طبيعية مختلفة باختلافهم فمنهم من يميل طبعاً الى شهوة اللذات ومنهم من يشتهي طبعاً الكرامات ومنهم من يميل الى غير ذلك . فاذا ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ه ب ٤ « الحق الطبيعي يتناول جميع الامم »

والجواب ان يقال قد مر في ٣ ان ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى الشريعة الطبيعية ومن ذلك ما خص به من الميل الى الفعل على مقتضى العقل ومن شأن العقل ان ينتقل من العام الى الخاص كما في الطبيعات ك ا ب ١ الا انه ليس حكم العقل النظري والعقل العملي في ذلك واحداً فان مدار العقل النظري بالخصوص على الامور الضرورية التي يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه ولهذا السبب كان الحق يوجد في المبادئ العامة والنتائج الخاصة دون ادنى تغلف واما العقل العملي فمداره على الامور الممكنة التي من جملتها الافعال البشرية ولذلك وان كانت الامور العامة منها ضرورية بعض الضرورة فكما ازداد التنازل فيها الى الامور الخاصة كان التغلف اعظم . وعلى هذا فالحق في النظريات واحد عند الجميع في المبادئ والنتائج وان لم يدرك عند الجميع في النتائج بل في المبادئ فقط وهي التي يقال لها تصورات عامة واما في العمليات

فليس الحق او الصواب العملي واحداً عند الجميع في الامور الخاصة بل في  
الامور العامة فقط ومن كان الصواب واحداً عندهم في الامور الخاصة لا يكون  
معلوماً للجميعهم على السواء ومن ذلك يتضح ان الحق او الصواب في مبادئ العقل  
النظري والعملي العامة واحد عند الجميع ومعلوم لهم على السواء وانه في نتائج  
العقل النظري الخاصة واحد عند الجميع ولكنه غير معلوم لهم على السواء فان  
كون الثالث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين حق ثابت عند الجميع  
ولكن ليس ذلك معلوماً للجميع واما نتائج العقل العملي الخاصة فلا الحق او الصواب  
واحد فيها عند الجميع ولا هو ايضاً معلوم على السواء لمن هو واحد عندهم فان  
من الصواب والحق عند الجميع ان يُعمل على مقتضى العقل وهذا المبدأ يلزم  
عنه بمنزلة نتيجة خاصة ان الدوائع يجب ان تُردّ وهذا في الغالب حق وصواب  
ولكن قد يعرض في بعض الاحوال ان يكون رد الدوائع ضاراً فلا يكون  
صواباً كما لو طلبت لهاربة الوطن وكما تنوزل في ذلك الى الجزئيات كان تختلف  
اعظم كما لو قيل ان الدوائع يجب ردها على شرط كذا او وجه كذا فكلما  
كانت الشروط الجزئية اكثر كثرت اوجه تختلف بحيث لا يكون الرد او  
عدمه صواباً . - انا تمهد ذلك فالشرعية الطبيعية باعتبار المبادئ الأولى  
العامة واحدة عند الجميع في صوابها ومعلوماتها واما باعتبار بعض المبادئ الخاصة  
التي هي بمنزلة نتائج للمبادئ العامة فهي في الغالب واحدة عند الجميع في  
صوابها ومعلوماتها ولكنها تختلف نادراً في صوابها لاسباب خاصة ( كما ان طبائع  
الكور والفساد قد تختلف نادراً لمواضع ) وفي معلوماتها الفساد العقل عند  
البعض اما من المفساني او من عادة قبيحة او من فساد في ملكة طبيعية كما ان  
الجرمانين لم يكونوا قدماً يعتبرون السرقة اثماً مع كونها منافية صريحاً للشرعية  
الطبيعية على ما رواه يوليوس قيصر في حرب الجلالة ك ٦ ب ٢٣ .

إذاً اجب على الاول بان ليس المراد في ذلك النص ان كل ما يتضمنه التاموس والانجيل هو من قبيل الشريعة الطبيعية فقد ورد فيها كثير مما هو فوق الطبيعة بل ان ما هو من قبيل الشريعة الطبيعية مذكور هناك على وجه تام ولهذا السبب فبعد ان قال غراسيانوس ان الحق الطبيعي ما اشتمل عليه التاموس والانجيل قال دون فاضل على سبيل التمثيل «وبه يُؤمر ان يفعل الانسان لغيره ما يريد لنفسه»

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك ليس على المبادئ العامة بل على بعض النتائج اللازمة عنها وهي صواب في الغالب وقد تختلف في النادر وعلى الثالث بانه كما ان العقل في الانسان يتسلط ويحكم على سائر القوى كذلك يجب ان تكون جميع الاميال الطبيعية المختصة بتأثير القوى مدبرة بالعقل ولهذا كان الجميع يستصوبون تدير جميع اميال الناس بالعقل

#### الفصل الخامس

في ان الشريعة الطبيعية هل يجوز تبديلها

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز تبديل الشريعة الطبيعية فقد كتب الشارح على قوله في سي ١٧: ٩: زادم العلم وشريعة الحياة : ما نصه «انما اراد تدوين الشريعة في كتاب لاصلاح الشريعة الطبيعية» والاصلاح تبديل فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان قتل البريء والفسق والسرقة مضادة للشريعة الطبيعية وقد ورد ان الله بذلها كأمرو لآبراهيم ان يقتل ابنه البار كما في تك ٢٢: ٢ وامره لليهود ان يسلبوا المصريين الآتية المستعارة منهم كما في خر ١٢ وامره لهوشع ان يخذله امرأة زانية كما في هوشع ٢: ١. فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية ٣ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ص ٤ «الشركة في

الملك والحرية هي من قبيل الشريعة الطبيعية» وهذا نجد متبدلاً بالشرائع البشرية . فيظهر إذن ان الشريعة الطبيعية تقبل التبدل  
 لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاحكام تم « الحق الطبيعي ابتداءً منذ  
 بدء الخليقة اناطقة ولا يغيره زمان بل يبقى دون تبدل »

والجواب ان يقال ان تبدل الشريعة الطبيعية يحتمل معنيين احدهما ان  
 يزداد عليها شيء وبهذا المعنى لا يتمتع تبدلها فقد زيد على الشريعة الطبيعية امور  
 كثيرة مفيدة للحياة البشرية وذلك بالشريعة الالهية والشرائع البشرية ايضاً  
 والثاني ان ينسخ منها شيء اي ان يطل كونه شيء من الشريعة الطبيعية بعد  
 ان كان منها وبهذا المعنى لا يجوز اصلاً ان يبرو الشريعة الطبيعية تبدل في  
 مبادئها الاولى واما في الرسوم الثانية التي قدمنا انها بمنزلة نتائج خاصة قريبة  
 للبادئ الاولى فلا يبروها تبدل بمعنى ان ما تشتمل عليه لا يستمر صواباً في  
 الغالب لكنه قد يبروها تبدل في بعض الجزئيات وفي النادر لاسباب خاصة  
 تعوق عن رعاية هذه الرسوم كما مر في الفصل الآنف

إذا اُجيب على الاول بأنه يقال ان الشريعة المدونة سُنّت لاصلاح الشريعة  
 الطبيعية اما لانه أتم بها ما كان ناقصاً في الشريعة الطبيعية واما لان الشريعة  
 الطبيعية كانت قد فسدت في قلوب بعض الناس باعتبار بعض الامور حتى  
 اسوأ يعتبرون جيلاً ما هو قبيح طبعاً وهذا الفساد كان مفتقراً الى الاصلاح  
 وعلى الثاني بان جميع الناس ابرياء ومذنبين يموتون بالموت الطبيعي وهذا  
 الموت قبيح به بالسلطان الالهي بسبب الخطيئة الاصلية كقوله في الملوك ٦: ٢  
 « الرب يميت ويحيي » فلا يقدح اذن في العدل انزال الموت بامر الله بكل  
 انسان بريئاً او مذنباً وكذلك الفسق هو مجامة امرأة اجنبية معينة لتلك  
 بحسب الشريعة الالهية . فاذا مجامة الرجل لاية امرأة كانت بامر الله ليست

فسقاً ولا زناً وكذا يقال في السرقة التي هي اخذ مال الغير لان كل ما يأخذه  
أخذاً بامر الله الذي هو رب الكائنات طراً ليس يأخذه دون ارادة صاحبه  
فلا يكون سرقة وليس كل ما يامر به الله في الامور الانسانية فقط يكون  
واجباً بل كل ما يحدث في الامور الطبيعية ايضاً طبعي على نحو ما كما مر في  
ق ١ م ب ١٠٥ ف ٦:

وعلى الثالث بانه يقال لشيء انه من قبيل الحق الطبيعي لوجوب احدهما لان  
الطبيعة يُبطل اليه كوجوب اجتناب الاضرار بالغير والآخر لان الطبيعة لم  
ترسم الخلاف كما يجوز القول بان كون الانسان عرباناً هو من قبيل الحق  
الطبعي لان الطبيعة لم تعطه ملبساً بل انما استنبطته الصناعة ومن هذا القبيل  
قوله ان شركة الجميع في الملك والحرية هي من قبيل الحق الطبيعي لان تخصيص  
الاملاك والرق ليسا مرسومين من الطبيعة بل انما رُسِمَا بعقل الانسان لفائدة  
المعيشة الانسانية وبهذا المعنى لم يعرُ الشريعة الطبيعية تبديل الا بالزيادة

#### الفصل السادس

في ان الشريعة الطبيعية هل يمكن انتساخها من قلب الانسان

يُختلّى الى السادس بان يقال : يظهر انه يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية من  
قلب الانسان فقد كتب الشارح على قوله في رو ١٤: ٢ الام الذين ليس  
عندهم ناموس الخلما نصه « ان شرعية العدل التي كان قد نسخها الذنب كُتبت في  
باطن الانسان المتجدد بالنعمة » وشرعية العدل هي الشريعة الطبيعية . فيمكن اذن  
انتساخ الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان شرعية النعمة افضل من الشريعة الطبيعية . وشرعية النعمة  
تنتسخ بالذنب . فلان يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية اولى  
٣ وايضاً ما يرسم بالشرعية يُعتبر عدلاً . وقد رسم الناس اموراً كثيرة



مضادة للشرعية الطبيعية . فيمكن اذن انتساخ الشرعية الطبيعية من قلوب الناس لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٤ « ان شريعتك مكتوبة في قلوب الناس ولا اثم يجرها » والشرعية المكتوبة في قلوب الناس هي الشرعية الطبيعية . فيمتنع اذن انتساخ الشرعية الطبيعية

والجواب ان يقال ان الشرعية الطبيعية يرجع اليها اولاً مبادئ عامة جداً بينة للجميع ثم رسوم ثانية اخص هي بمنزلة نتائج قرينة للمبادئ . فباختبار تلك المبادئ العامة لا يمكن بوجه من الوجوه ان تمتحى الشرعية الطبيعية بالاجمال من قلوب الناس ولكنها تمتحى باعتبار بعض المفعولات الجزئية من حيث لا يتنبأ للعقل تطبيق المبدأ العام على المفعول الجزئي بسبب الشهوة او غيرها من الانفعالات النفسانية كما مر في مب ٢٨ ف ٢ واما باعتبار الرسوم الأخرى الثانية فيمكن ان تمتحى الشرعية الطبيعية من قلوب الناس اما لتصادف في القياس على حد ما يحدث الخطأ في النظريات ايضاً من جهة النتائج الضرورية او لعادة قبيحة او للملكة فاسدة كما ان السرقة لم تكن تعتبر عند بعض الناس خطيئة او رذيلة مضادة للطبيعة كما قال الرسول ايضاً في روا

اذا اوجب على الاول بان الذنب يجرو الشرعية الطبيعية باعتبار بعض الجزئيات لا مطلقاً الا ان يكون ذلك باعتبار رسومها الثانية على النحو الذي تقدم وعلى الثاني بانه وان كانت النعمة افضل من الطبيعة لكن الطبيعة ادخل في الانسان فهي ابقى

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على رسوم التاموس الطبيعي الثانية التي خالفها بعض المشرعين بسنهم رسوماً جائرة

## المبحث الخامس والتسعون

في الشريعة الانسانية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الانسانية واولاً في هذه الشريعة في نفسها وثانياً في قوتها وثالثاً في قبحها — اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في فائدة الشريعة الانسانية — ٢ في اصلها — ٣ في كيفيتها — ٤ في قسمتها

### الفصل الاول

حل في سن الناس بعض الشرائع فائدة

يُخْتَلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في سن الناس بعض الشرائع فائدة لان الغرض من كل شريعة ان يصير الناس بها اختياراً كما مرّ في مب ٩٢ ف ١ وسوق الناس الى الصلاح طوعاً بالتصالح ايسر من سوقهم اليه كرهاً بالشرائع . فلم يكن اذن من حاجة الى سن شرائع

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ب ٤ « يلجأ الناس الى القاضي على انه عدلٌ حيٌّ » والعدل الحي افضل من العدل الغير الحي الذي تتضمنه الشرائع . فلان يفوض اذن اقامة العدل الى رأي القضاة اولي من ان يسنّ لذلك شيء من الشرائع

٣ وايضاً ان الغرض من كل شريعة تدبير الافعال الانسانية كما يتضح مما مرّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢ ولان الافعال الانسانية قائمة في الجزئيات التي هي غير متناهية لا يمكن ان يفي بملاحظة الامور التي ترجع الى تدبير الافعال الانسانية الا حكيمٌ ينظر فيها واحداً واحداً . فلان تدبير الافعال الانسانية برأي الحكماء اولي من ان تدبر بشريعة مسنونة . فلم يكن اذن من حاجة الى سنّ الشرائع الانسانية

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ه ب ٢٠

«سُتُ الشرائع لتكبح مجشيتها الوقاحة الانسانية وتقدم البراعة أمانة بين الاشرار ويحتسب الاشرار انفسهم إيقاع الضرر بغيرهم خوفاً من عقابها». والجنس البشري في منتهى الحاجة الى ذلك . فقد مست الحاجة اذن الى سن الشرائع الانسانية والجواب ان يقال ان في الانسان استعداداً طبعياً للفضيلة كما مر في مب ٦٣ ف ١ الا انه لا بد له في البلوغ الى كمالها من تعليم ما كما نجد ايضاً ان الانسان يستعين بالصناعة على ما يحتاجه من الطعام والملبس ونحوها مما تمدّه الطبيعة ببعض مبادئه وهو العقل واليد ولكنها لا تؤتيه كماله كسائر الحيوانات التي آتتها الطبيعة كفاهاً من الكساء والطعام وهذا التعليم لا يسهل تحصيل الانسان له من نفسه لان كمال الفضيلة يقوم على الخصوص بزجر الناس عن اللذات المحظورة التي يميلون اليها على وجه الخصوص ولا سيما الشبان الذين يكون التعليم أقل فيهم فكان لا بد للناس ان يتلقوا من غيرهم هذا التعليم الذي يؤدي الى الفضيلة فالشبان الجانحون الى افعال الفضائل بما أوتوه من صلاح الفطرة او العادة او النعمة الالهية يكفيمهم التعليم الابوي القائم بالنصح الا انه لما كان يوجد بعض عتاة جانحون الى الرذائل لا يسهل تأثير الكلام فيهم كان لا بد من زجرهم عن الشر بالقوة والخوف حتى اذا اقلعوا عن الشر ولو بهذه الوسيلة اراحوا غيرهم وافضى الامر بهم اخيراً باعتيادهم ذلك الى ان يفعلوا طوعاً ما كانوا يفعلونه كرهاً وهكذا يصيرون من اهل الفضيلة . وهذا التعليم المذكور مخوف اعتقاف هو تعليم الشرائع فلم يكن اذن بد لراحة الناس والفضيلة من سن الشرائع فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ا ب ٢ « كما ان الانسان اذا كان كاملاً بالفضيلة كان افضل الحيوانات كذلك اذا عدل عن الشريعة والمعدلة كان اقبح الجميع » لانه يستعين على قضاء شهواته وبقيه بما له من سلاح العقل الذي ليس لسواه من الحيوانات

إذاً اجيب على الاول بان من كان من الناس حسن الاستعداد فأولاً ان يساق الى الفضيلة بالنصح الطوعي من ان يساق اليها بالأكراه اما من كان منهم قبيح الاستعداد فليس يساق الى الفضيلة الا مكرهاً

وعلى الثاني بان الفيلسوف قال في كتاب الخطابة ١ ب ١ « ان تدير كل امر بالشريعة اولى من تفويضه الى رأي القضاة » وذلك لثلاثة امور اما اولاً فلان وجود القليل من الحكماء الذين يضطلعون بنسب شرائع قوية ايسر من وجود الكثير الذين يحتاج اليهم في سداد الحكم على واحد واحد من الامور واما ثانياً فلان الذين يسنون الشرائع تسبق رويتهم الطويلة ما يجب فرضه بالشريعة بخلاف الاحكام على الحوادث الجزئية فانها تصدر عن احوال لغائية والانسان يبدو له وجه الصواب من ملاحظة امور كثيرة بايسر مما يبدو له من ملاحظة امر واحد فقط . واما ثالثاً فلان المسترعين يحكمون في الجملة وعلى الامور المستقبلية واما الذين يتولون القضاء فانما يحكمون على الامور الحاضرة التي قد يفعلون فيها بالهبة او البغض او الاشتباه فيفسد حكمهم فيها

فاذاً لما كانت عدالة القاضي الحية لا توجد في كثير من الناس ويمكن ان تميل مع الهوى كان من الضرورة ان يُعين بالشريعة ما يجب ان يحكم به حيث امكن ذلك وان يفوض النذر اليسير من الامور الى رأي الناس وعلى الثالث بان الجزئيات التي لا يمكن ان نتاوها الشريعة يجب تفويضها الى القضاة كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وذلك كالحكم على وقوع امر او لا وقوعه وما اشبهه

#### الفصل الثاني

هل كل شريعة انسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية  
يُختل إلى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس كل شريعة انسانية مستخرجة

من الشريعة الطبيعية فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ « الحق الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين ان يكون على حال او على اخرى » وفي ما يصدر عن الشريعة الطبيعية فرق بين ان يكون على حال او على اخرى . فاذا ليس كل ما هو مرسوم بالشرائع الانسانية مستخرجاً من الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان الشريعة الوضعية قسمة للشريعة الطبيعية كما يتضح من قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٥ ب ٤ وقول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ . وما يستخرج من مبادئ الزاموس الطبيعي العلة على انه نتائج لما يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مر في البحث الانف ف ٤ . فاذا ما كان من قبيل الشريعة الانسانية فليس بمستخرج من الشريعة الطبيعية

٣ وايضاً ان الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ « الحق الطبيعي ما كان ذا قوة واحدة في كل مكان » فلو كانت الشرائع الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية لكانت هي هي بعينها عند الجميع وهذا بين البطلان

٤ وايضاً ان كل ما يستخرج من الشريعة الطبيعية يمكن تقليده بوجه . وليس كل ما رسمه الاقدمون بالشريعة يعلل بوجه كما قال الفقيه في ك ١ . فاذا ليست جميع الشرائع الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول توليوس في خطابه ك ٢ ب ٥٣ « ما كان صادراً عن الطبيعة ومقرراً بالمادة اثبتته خوف الشرائع والدين »

والجواب ان يقال ان الشريعة لا تعتبر شريعة ما لم تكن عادلة كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ فاذا لم يكن لها من قوة الشريعة مقدار ما لها من العدالة . واتما يقال لشيء من الاشياء الانسانية عادل من طريق كونه مستقيماً لانتباطه على قانون العقل . والقانون الاول للعقل هو الشريعة

الطبيعة كما يتضح مما مرّ في مب ٩١ ف ٢ فإذا كل شرعية إنسانية إنما يكون لها من حقيقة الشرية على قدر استخراجها من الشرية الطبيعية فإن باينتها في شيء لم تكن شرعية بل فساداً للشرية

لكن يجب أن يعلم أن شيئاً يُستخرج من الشرية الطبيعية على نحوين أولاً على نحو استخراج النتائج من المبادئ وثانياً على نحو تخصيص بعض الأمور العامة فالنحو الأول يشبه ما يحصل في العلوم من كيفية استخراج النتائج البرهانية من المبادئ والثاني يشبه ما يحصل في الصنائع من كيفية تعيين الصور العامة لأمر خاص كوجوب تخصيص الصانع صورة أليت العامة بهذا الشكل البيتي أو ذاك. وعلى هذا فبعض الأمور تُستخرج من مبادئ الناموس الطبيعي العامة بطريق النتائج كاستخراج تحريم القتل من تحريم فعل الشرباحد على أنه نتيجة له وبعضها بطريق التخصيص فإن الشرية الطبيعية مثلاً توجب عقوبة من يخطأ أما المعاقبة بنوع مخصوص من العقاب فهو تخصيص الشرية الطبيعية وكلا الأمرين حاصل في الشرية الإنسانية إلا أن ما كان بالنحو الأول يندرج في الشرية الإنسانية ليس بمجرد نص الشرية عليه بل لأن له أيضاً قوة مستفادة من الشرية الطبيعية وما كان بالنحو الثاني فليس له قوة إلا من الشرية الإنسانية

إذاً يجب على الأول أن كلام الفيلسوف هناك على ما هو مرسوم بالشرية بطريق التعمين أو التخصيص لاحكام الشرية الطبيعية وعلى الثاني أن هذا الاعتراض يبيح على ما يُستخرج من الشرية الطبيعية بطريق الاستنتاج

وعلى الثالث أن ما في الشرية الطبيعية من المبادئ العامة لا يمكن تخصيصه على نحو واحد عند الجميع لشدة ما في الأمور الإنسانية من انخبائين ولهذا كانت

السرائع الوضعية تختلف باختلاف الناس  
وعلى الرابع بان المراد في كلام الفقيه هناك ما وضعه الاقدمون من التخصيصات  
الجزئية للشرعية الطبيعية التي نسبة حكم اهل التجربة والحكمة اليها كنسبته  
الى مبادئ عامة اي من حيث انهم يرون للحال ما هو أولى من وجوه التخصيص  
الجزئي ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ب ١١ « ينبغي في  
هذه الامور اعتماد آراء اهل التجربة والحكمة واحكامهم المجردة عن البرهان  
كاعتماد القضايا البرهانية »

### الفصل الثالث

هل اصاب ايسيدوروس في وصف كيفية الشرعية الوضعية  
يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يُصَبِّح في وصف  
كيفية الشرعية الوضعية بقوله في الاشتقاق ك ٥ ب ٢١ « يجب ان تكون  
الشرعية سالحة وعادلة وممكنة طبعاً وموافقة لمادة البلاد ومناسبة للمكان  
والزمان وضرورية ومفيدة وواضحة ايضاً لتلائم نفع باهياها محالاً للندية وغير  
مقصود بها نفع خاص بل منفعة الجمهور العامة » فهو قبل ذلك وصف  
كيفية ثلاث شروط فقال « الشرعية كل ما طابق العقل بحيث يكون  
موافقاً للدين وملائماً للتهديب ومفيداً » فلم يكن اذن فائدة في كثاره بعد ذلك  
من شروط الشرعية

٢ وايضاً ان العدالة نوع من الصلاح كما قال نوليوس في الواجبات ك ١ ب ٢  
فلم يكن فائدة في قوله عادلة بعد قوله سالحة  
٣ وايضاً ان الشرعية المدونة قسمة للمادة كما قال ايسيدوروس في  
الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ فلم يكن واجباً ان يذكر في حد الشرعية  
كونها موافقة لمادة البلاد

٤ وايضاً ان الضروري يقال على ضربين فنه ما هو ضروري مطلقاً وهو ما يستحيل ان يكون على خلاف ما هو وهذا الضرب من الضروري لا يخضع لحكم شرعي ومنه ما هو ضروري لغاية وهذه الضرورة هي بمعنى الفائدة . فلم يكن اذن فائدة في ايراد كليهما بقوله ضرورية ومفيدة لكن يعارض ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب ان يقال ان كل ما يقصد به غاية يجب تعيين صورته على وجه مناسب للغاية كما ان صورة المنشار هي على حال تناسب القطع كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ٩ وكذا كل ما كان مستقماً ومتقدراً يجب ان يكون له صورة مناسبة لقاعدته ومقدار . وكلا الامرين حاصل للشرعة الانسانية فهي موضوعة لغاية وهي قانون او مقياس متدر او مقياس بمقياس اعلى وهذا هو الشرعة الالهية والشرعة الطبيعية كما يتضح مما مر في الفصل الانف وب ٩٣ ف ب . اما غاية الشرعة الانسانية فهي منفعة الناس كما قال الفقيه ايضاً في كتاب الشرائع ولهذا اشترط ايسيدوروس اولاً للشرعة ثلاثة امور وهي ان تكون موافقة للدين من حيث هي مناسبة للشرعة الالهية وان تكون ملائمة للتهذيب من حيث هي مناسبة للشرعة الطبيعية . وان تكون مفيدة من حيث هي مناسبة لمنفعة الناس — والى هذه الثلاثة ترجع سائر الشروط التي اوردها بعد ذلك فان قوله سالحة يرجع الى كون الشرعة موافقة للدين وقوله ايضاً عادلة وبمكة طبعاً وموافقة لعادة البلاد وملائمة للامكان والزمان تفصيل لكونها ملائمة للتهذيب لان التهذيب الانساني يعتبر اولاً من جهة ترتيب العقل المدلول عليه بقوله عادلة . وثانياً من جهة قدرة التاعلين فان التهذيب يجب ان يكون ملائماً لكل بحسب امكانه مع رعاية امكان الطبيعة (اذ ليس يفرض على الاطفال ما يفرض على الرجال الكاملين)



وبحسب العادة البشرية اذ ليس يقدر الانسان ان ينفرد في المعيشة في المجتمع الانساني دون ان يشارك غيره . وثالثاً من جهة مقتضى الاحوال المدلول عليه بقوله ملائمة للمكان والزمان . واما قوله ضرورية ومفيدة انج فراجع الى المنفعة فان الضرورة ترجع الى درء الشرور والفائدة ترجع الى اصابة الخيرات والوضوح الى اجتناب ما يمكن حصوله عن الشريعة من الاذى ولما كان الفرض من الشريعة هو النفع العام كما مر في مب ٩٠ ف ٢ صرح به في آخر الوصف المذكور

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

#### الفصل الرابع

هل اصاب ايسيدوروس في قسمة الشرائع الانسانية

نُحِطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يصب في قسمة الشرائع الانسانية او الشرع الانساني لانه ادرج في هذا الشرع الشرع الالهي الذي انما يقال له ذلك لاستعمال جميع الامم تقريباً له كما قال هو نفسه في الاشتقاق ك ٥ ب ٦ . وهو قد قال في ب ٤ «الشرع الطبيعي ما كان مشتركاً بين جميع الامم» . فاذاً ليس يندرج شرع الامم تحت الشرع الانساني الموضوع بل بالاحري تحت الشرع الطبيعي

٢ وايضاً ان الاشياء المتحدة بالقوة يظهر انها لا تفتقر من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط . والشرائع والاحكام الجمهورية والاحكام الشيعية ونحوها مما ذكره في ب ٩ متحدة بالقوة . فيظهر اذن ان ليس بينها الفرق مادي . ومثل هذا التفصيل لا ينبغي ان يُفعل به في الصناعة والالامكن التسلسل فيه الى غير النهاية . فاذاً ليست قسمة الشرائع الانسانية على هذا الوجه صحيحة

٣ وايضاً كما يوجد في المدينة حكاهم وكهنة وجنود كذلك يوجد فيها خطط  
 اخرى ايضاً . فيظهر اذن الله كما يجعل هناك شرع جندي وشرع عام يتعلق  
 بالكهنة والحكام كذلك يجب ان يجعل لكل خطة اخرى شرع آخر ايضاً  
 ٤ وايضاً ما كان بالعرض ينبغي الاعراض عنه . وكون الشريعة مشروعة  
 من هذا الانسان او ذلك عارض لها . فاذا لا يلبق ان نقسم الشرائع الانسانية  
 بحسب اسماء المشرعين كأن يقال لبعضها كرنيلية وبعضها فلسيدية الخ  
 لكن يكفي لمعارضة ذلك كلام ايسيدوروس  
 والجواب ان يقال ان كل شيء يمكن ان يقسم بالذات باعتبار ما هو مندرج  
 في حقيقته كما يندرج في حقيقة الحيوان النفس التي هي اما ناطقة او غير  
 ناطقة ولذلك فالحيوان ينقسم قسمه حقيقة وذاتية باعتبار الناطق والغير الناطق  
 لا باعتبار الابيض والاسود الخارجين عن حقيقته . وحقيقة الشريعة الانسانية  
 تتضمن اموراً كثيرة يمكن ان تقسم باعتبار كل منها قسمه حقيقة وذاتية  
 فاولاً من حقيقتها ان تكون مستفجرة من الشريعة الطبيعية كما يتضح مما تقدم  
 في ف ٢ . وباعتبار ذلك يقسم الشرع الوضعي الى عام ومدني باعتبار طريقتي  
 الاستخراج من الشريعة الطبيعية كما مر في الموضع المشار اليه لان ما يستفزع  
 من الشريعة الطبيعية على انه نتائج لازمة عن المبادئ يرجع الى الشرع العام  
 وذلك كعقود البيع والشراء الشرعية التي لا مندوحة للناس عنها في المجتمع  
 البشري الذي نفتضيه الشريعة الطبيعية لان الانسان حيوان مدني بالطبع كما  
 في كتاب السياسة اب ١ وما يستفزع منها بطريق التخصيص الجزئي يرجع الى  
 الشرع المدني من حيث ان كل جمهور يخصص لنفسه ما يراه نافعا له — وثانياً  
 من حقيقة الشريعة الانسانية ان يكون الفرض منها منفعة الجمهور العامة  
 وباعتبار ذلك يمكن قسمتها بحسب الذين يعنون بالمنفعة العامة عنابة خاصة

كالكنيسة الذين يصلون لله لاجل الشعب والولاة الذين يتولون سياسة الشعب والجند القائمين بحماية الشعب ولهذا جعل لكل فريق منهم شرع خاص يناسبه - وثالثاً من حقيقتها ان نُسْنُ من يلي امر الجمهور كما مر في مب ٩٠ ف ٣ وباعتبار ذلك تقسم الشرائع الانسانية بحسب اختلاف انواع السياسات التي منها الملك كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٥ وذلك متى كانت الامة مسوسة من واحد وهذا تسمى شرائعهُ بالستور السلطاني ومنها السياسة الارسطقراطية اي حكومة البلاء او الاعيان وتسمى شرائعها باجوبة الحكماء او بالاحكام الشيعية . ومنها السياسة الاوليفرقة اي حكومة القليل من ذوى اليسار والاعتدال وهذه تسمى شرائعها بالشرع القضائي او الفخري . ومنها سياسة الشعب وتسمى ديموقراطية وهذه يقال لشرائعها الاحكام الجمهورية . ومنها الحكومة الاستبدادية وهي فاسدة وليس لها شريعة خاصة تعرف بها . وهناك ايضاً سياسة مركبة من الانواع المتقدمة وهي افضلها وتسمى احكامها بالتاموس وهو ما قرره شيوخ الامة بالاشترار مع الامة كما قال ايسيدوروس في الموضع المتقدم ذكره - وربما من حقيقتها ان تكون مدبرة للافعال الانسانية وبهذا الاعتبار تقسم الشرائع بحسب اختلاف موضوعاتها وربما عرفت باسماء واضعها كاتهامها الى الشريعة البولية المتعلقة بالفسق والشريعة الكرنيلية المتعلقة بالقتلة وغيرها من الشرائع الأخر وهذه لا تعتبر قسمتها باعتبار واضعها بل باعتبار ما تتعلق به

إذا اوجب على الاول بان الشريعة العامة هي على نحو ما طبيعية للانسان باعتبار كونه ناطقاً من حيث هي مستخرجة من الشريعة الطبيعية استخراج النتيجة التي ليست بعيدة بعداً كثيراً عن المبادئ ولهذا سهل اتفاق الناس عليها ولكنها تفتقر عن الشريعة الطبيعية وخصوصاً في ما تشترك فيه جميع الحيوانات

وما تقدم يظهر الجواب على الاعتراضات الأخر

### المبحث السادس والتسعون

في قوة الشريعة الإنسانية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في قوة الشريعة الإنسانية والبحث في ذلك بدور على ست مسائل - ١ في أن الشريعة الإنسانية هل يجب أن يراعى في وضعها جانب العموم - ٢ هل يجب أن تنهى عن جميع الرذائل - ٣ هل تأمر بأفعال جميع الفضائل - ٤ هل تلزم الإنسان في عكسة الضمير - ٥ هل يخضع لها جميع الناس - ٦ في أن من يخضع للشريعة هل يسوغ له أن يفعل على خلاف منطوقها

#### الفصل الأول

في أن الشريعة الإنسانية هل ينبغي أن يراعى في وضعها جانب العموم  
لا جانب الخصوص

يُنطَقُ إلى الأول بأن يقال : يظهر أن الشريعة الإنسانية لا ينبغي أن يراعى في وضعها جانب العموم بل بالأحرى جانب الخصوص فقد قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ٧ « الأمور الشرعية هي كل ما يقرَّر بالشريعة على وجه الخصوص ومثل ذلك الأحكام القضائية » التي هي أيضاً أمور خصوصية تتعلقها بأفعال خصوصية . فالشريعة إذا لا يراعى في وضعها جانب العموم فقط بل جانب الخصوص أيضاً

٢ وإيضاً من شأن الشريعة أن تدبر الأفعال الإنسانية كما مرَّ في ١٠ ب ١ و ٢٠ و الأفعال الإنسانية أمور جزئية . فالشرائع الإنسانية إذن لا ينبغي أن يراعى في وضعها الأمور الكلية بل بالأحرى الأمور الجزئية

٣ وإيضاً أن الشريعة قانونٌ ومقياسٌ للأفعال الإنسانية كما مرَّ في الموضع المتقدم ذكره . والمقياس يجب أن يكون في غاية اليقين كما في الإلهيات

ل ١٠ ب ١ . فإذا لما كانت الأفعال الإنسانية لا يمكن أن يكون فيها امرٌ كليٌّ

يقيناً بحيث يبقى على يقينته في الجزئيات وجب في ما يظهر ان يُرَاعَى في  
وضع الشرائع الامور الجزئية لا الامور الكلية

لكن يعارض ذلك قول الفقيه في الشرائع ك ١ « يجب ان يُرَاعَى في وضع  
الشرائع ما يحدث في الغالب اما ما يحدث في النادر فلا توضع له شريعة »  
والجواب ان يقال ان كل ما يُقصد به غاية يجب ان يكون معادلاً لتلك  
الغاية . وغاية الشريعة هي النفع العام فقد قال ابيدوروس في كتاب الاشتقاق  
٢ ب ١٠ « لا يجب ان توضع الشريعة لنفع خاص بل لمنفعة الجمهور العامة »  
فيجب اذن ان تكون الشرائع الانسانية معادلة للنفع العام . والنفع العام يتوقف  
على كثير ولذلك يجب ان يوجه نظر الشريعة الى كثير من الأشخاص والاشياء  
والازمان فان اجتمع الانساني يقوم من اشخاص كثيرين ونفعه يحصل بافعال  
متعددة ولا يقاء لاجل زمان يسير فقط بل يستمر دائماً بتعاقب الافراد من  
ابنائهم كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٦

اجيب اذن على الاول بان الفيلسوف جعل هناك للعادلة الشريعة وهي  
الشرع الوضعي ثلاثة اقسام فمنها ما يُرَاعَى مطلقاً في وضعه جانب العموم وهو  
الشرائع العامة وهي التي ارادها الفيلسوف بقوله « الشرعي ما لا فرق قبل  
وضعه بين ان يكون على حال او على أخرى واما بعد وضعه ففيه فرق » كأن  
يُندى الامرى بنديّة معينة . ومنها ما هو عام وخاص باعتبارين وهذا يقال  
له اختصاصات ( وفي اللاتينية privilegia اي leges privatarum وتفسيره  
شرائع خاصة ) لأنه يتعلق بالأشخاص مخصوصين ولكن قوته لتناول اشياء كثيرة  
وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله بعد ذلك « وايضاً كل ما يُقرّر بالشرعية على  
وجه الخصوص » ومنها ما يقال له شرعي ليس لأنه شرائع بل لتخصيص  
الشرائع العامة بمواد خاصة كالاحكام التي تعتبر شريعة وهذا ما اراده

الفيلسوف بقوله بعد ذلك « والاحكام القضائية »

وعلى الثاني بان المدير يجب ان يكون مديراً لكثير ولهذا قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ ان جميع الاشياء المندرجة تحت جنس واحد نتقدر بواحد هو الاول في ذلك الجنس . فلو كان عدد المقادير او المقاييس على قدر عدد المقيسات او المتقدرات لبطلت فائدة القدار او المقياس التي هي امكان معرفة كثير من واحد . وكذلك لو كانت الشريعة لا تتناول الا فعلاً واحداً خاصاً لبطلت فائدتها لان تدبير الافعال الخاصة يُجعل له رسوم خاصة موضوعة من اهل الحكمة اما الشريعة فهي رسم عام كما مر في مب ١٢ ف ٢ وعلى الثالث بانه ليس يُطلب في جميع الاشياء درجة واحدة من اليقين كما في كتاب الاخلاق اب ٣ فالممكنات اذن كالأشياء الطبيعية والانسانية يكفي فيها من اليقين ان يكون الشيء صادقاً في الغالب وان لم يكن كذلك في النادر

### الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية حل من شأنها ان تنهى عن جميع الرذائل يُختل إلى الثاني بان يقال : يظهر ان من شأن الشريعة الانسانية ان تنهى عن جميع الرذائل فقد قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ه ب ٢٠ هـ الشرائع تتكبح بحشيتها الوقاحة « والوقاحة لا تكبح كبحاً كافياً ما لم يُنه بالشريعة عن جميع الشرور . فالشريعة الانسانية اذن يجب ان تنهى عن جميع الشرور ٢ وايضاً ان قصد الشارع ان يجعل افراد الرعية فضلاء . وليس يمكن لأحد ان يكون فاضلاً ما لم يتنوع عن جميع الرذائل . فمن شأن الشريعة الانسانية اذن ان تنهى عن جميع الرذائل ٣ وايضاً ان الشريعة الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما مر في

البحث الآف ف ٢٠٠ وجميع الرذائل منافية للشرعية الطبيعية. فمن الضرورة  
 اذن ان تنهى الشرعية الانسانية عن جميع الرذائل  
 لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاختيار اب ٥ « يظهر لي ان هذه الشريعة  
 المدونة لسياسة الشعب تصيب بنجاحها بهذه الاشياء وترك المعاقبة عليها للعناية  
 الالهية » والعناية الالهية لا تعاقب الا على الرذائل. فالشرعية الانسانية اذن  
 تصيب بنجاحها ببعض الرذائل من حيث لا تنهى عنها  
 والجواب ان يقال ان الشريعة تُجْعَل قانوناً او مقياساً للأفعال الانسانية كما  
 مر في مب ٩٠ م ١ و ٢٠٠ والمقياس يجب ان يكون مجانساً للمقياس كما في  
 الاقياس لك ١٠ م ٣ و ٤ لان الاشياء المختلفة تقاس بمقاييس مختلفة فكان اذن  
 من الضرورة ان يفرض الشرائع ايضاً على الناس بحسب حالتهم لان الشريعة  
 يجب ان تكون ممكنة من حيث الطبيعة ومن حيث عادة البلاد كما قال  
 ايسيدوروس في الاشتقاق لك ٢ ب ١٠٠ والقدرة على الفعل تحصل عن الملكة  
 الباطنة والاستعداد الباطن اذ قد يكون الممكن للانسان الفاضل غير ممكن لمن ليس  
 له ملكة الفضيلة كما ان الممكن للرجل الثام قد يكون ايضاً غير ممكن للطفل ولهذا  
 ليس يفرض من الشرائع على الاطفال ما يفرض على البالغين فان الاطفال يُسمَح  
 لهم بامور كثيرة تستوجب في البالغين عقاباً او توبيخاً وكذلك الغير المستكملين  
 بالفضيلة ينبغي ان يُسَمَّحَ معهم في كثير مما لا ينبغي التسامح فيه مع الفضلاء.  
 على ان الشريعة الانسانية تُسنّ للجمهور للناس الذين اكثرهم غير مستكملين  
 بالفضيلة ولهذا ليس يُنهى بالشرعية الانسانية عن جميع الرذائل التي يجنبها  
 الفضلاء بل عن تلك الرذائل الجسيمة التي يمكن لاكثر الجمهور اجتنابها ولا سيما  
 ما كان منها مضرّاً بالغير مما لا يمكن حفظ المجتمع الانساني بدون تحريمه كالقتل  
 والسرقة ونحوها

إذاً يجب على الأول بأنه يظهر أن الوقاحة ترجع الى الاعتداء على الغير  
فهي إذن ترجع الى تلك الخطايا المضرّة بالقرب وهذه تنهى عنها الشريعة  
الانسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية تقصد ان تسوق الناس الى الفضيلة لا  
دفعاً واحدة بل تدريجياً ولذلك فهي لا توجب دفعاً على جماعة الغير المستكملين  
ما توجب على الفضلاء وهو اجتناب جميع الشرور والا لا ندفعوا بعدم اطاعتهم  
احتمال هذه الاحكام الى شرور اقبح على حد قوله في ام ٣٠: ٣٣ «من يفرط  
في عصر الانف يخرج الدم» وقوله في متى ١٧: ٩ «ان تجعل الخمر الجديدة  
(اي رسوم الحياة الكاملة) في زقاق عتيقة (اي في من لم يكن كاملاً من الناس)  
تنشق الزقاق وتراق الخمر» اي يستخف بالرسوم ويندفع الناس بالاستخفاف الى  
شرور اقبح

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية انما هي نوع من المشاركة عندنا في الشريعة  
الازلية . والشريعة الانسانية ليس لها كمال الشريعة الازلية فقد قال  
اوغسطينوس في الاختيار ١ «ان هذه الشريعة الموضوعة لسياسة العمران  
البشري تسامح وتعفو عن امور كثيرة تعاقب عليها العناية الالهية وليس عدم  
فعلها كل شيء موجبا لتبذ ما تفعله» وكذا الشريعة الانسانية ايضاً فانها لا  
تقدر ان تنهى عن كل ما تنهى عنه الشريعة الطبيعية

### الفصل الثالث

سيف ان الشريعة الانسانية هل تأمر بالافعال جمع الفضائل  
ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا تأمر بالافعال  
جميع الفضائل لان افعال الفضائل يقابلها افعال الرذائل . والشريعة الانسانية  
لا تنهى عن جميع الرذائل كما مر في الفصل الآنف . فهي إذن لا تأمر ايضاً



### بأفعال جميع الفضائل

٢ وايضاً ان فعل الفضيلة يصدر عن الفضيلة . والفضيلة هي غاية الشريعة  
فما كان صادراً عن الفضيلة يتمتع وقوعه تحت امر الشريعة . فالشريعة  
الانسانية اذن لا تأمر بأفعال جميع الفضائل

٣ وايضاً ان الفرض المقصود من الشريعة هو النفع العام كما مر في مـب ٩٠  
ف ٢ . ومن أفعال الفضائل ما ليس يقصد به النفع العام بل النفع الخاص .  
فالشريعة اذن لا تأمر بأفعال جميع الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق « تأمر الشريعة  
بأفعال الشجاعة والعفة والحلم وهذا شأنها ايضاً في سائر الفضائل والذائل  
فإنها تأمر بذلك وتنهى عن هذه »

والجواب ان يقال ان انواع الفضائل<sup>٣</sup> تتغير باعتبار الموضوعات كما يظهر بما  
مر في مـب ٥٤ ف ٢ ومـب ٦٠ ف ١ ومـب ٦٢ ف ٢ . وجميع موضوعات  
الفضائل يمكن ردها اما الى منفعة شخص خاصة او الى منفعة الجمهور العامة كما  
ان فاعلاً يمكنه ان يفعل أفعال الشجاعة ذباً عن الوطن او عن حق صديق له . وقس  
على أفعال الشجاعة غيرها . وقد مر في مـب ٩٠ ف ٢ ان الفرض المقصود من الشريعة  
هو النفع العام فهي اذن تستطيع ان تأمر بأفعال كل فضيلة . على ان الشريعة  
الانسانية لا تأمر بجميع أفعال الفضائل كلها بل بما كان منها مقصوداً به النفع  
العام اما بقدر توسطه كما اذا فعلت بعض الأفعال مباشرة لاجل النفع العام او  
بتوسطه كما اذا امر الشارع بما يرجع الى حسن التهذيب ايذاناً بوجوب رعاية  
مصلحة العدل والسلم العامة

إذا اجيب على الاول بان الشريعة الانسانية لا تنهى بحكم ملزم عن جميع  
أفعال الذائل كما انها لا تأمر ايضاً بجميع أفعال الفضائل لكنها تنهى عن بعض

افعال كل من الرذائل كما تأمر ايضاً ببعض افعال كل من الفضائل وعلى الثاني بان فعلاً يقال له فعل فضيلة باعتبارين اولاً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة كما ان فعل الامور المستقيمة هو فعل العدالة والاقدام على لامور المائلة هو فعل الشجاعة وبهذا الاعتبار تأمر الشريعة ببعض افعال الفضائل وثانياً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة على طريقة الانسان الفاضل . وفعل الفضيلة بهذا الاعتبار يصدر دائماً عن الفضيلة ولا يقع تحت امر الشريعة بل هو الغاية التي يقصد الشارع سوق الناس اليها وعلى الثالث بانه ما من فضيلة لا يمكن ان يُقصد بفعالها النفع العام اما مباشرة او بواسطة كما مر في جرم الفصل

#### الفصل الرابع

سبب ان الشريعة الانسانية هل تلزم الانسان في معكاة الضمير يُنظَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا تلزم الانسان في معكاة الضمير اذ ليس للسلطان الادنى ان يشترع شريعة لحكم السلطان الاعلى . والسلطان الانساني الذي يشترع الشريعة الانسانية هو ادنى من السلطان الالهي . فاذاً ليس للشريعة الانسانية ان تلزم في القضاء الالهي الذي هو قضاء الضمير

٢ وايضاً ان حكم الضمير يتوقف بالاختصاص على الوصايا الالهية . والوصايا الالهية تنقض احياناً بالشرائع الانسانية كقوله في متى ٦: ١٥ « ابطاموا وصية الله لاجل نقاليدكم » فالشريعة الانسانية اذن لا تلزم الانسان في ضميره

٢ وايضاً ان الشرائع الانسانية كثيراً ما تجلب على الناس الافتراء والاهانة كقوله في اش ١٠ « ويلٌ للذين يشترعون شرائع الظلم والذين يكتبون كتاباً الجور ليظلموا المساكين في القضاء ويسلبوا حق بائسي شعبي » ويسوغ لكل

انسان ان يتخلص من الظلم والعنف . فالشرائع الانسانية اذن لا تلزم الانسان في ضميره .

لكن يعارض ذلك قوله في ا ب ط ١٢ : ١٩ « من النعمة ان تكابد المشقات ويحصل الظلم لاجل الضمير »

والجواب ان يقال ان الشرائع الموضوعة من الناس لا تعدو ان تكون عادلة او جائرة فان كانت عادلة كان لها قوة الالزام في محكمة الضمير مستمدة من الشريعة الازلية التي هي منبعها عنها كقوله في ام ٨ : ١٥ « بي الملوكة يملكون ومشترو الشرائع يحكمون بما هو عدل » وعدالة الشرائع تُستبر من غايتها اي متى كان المقصود بها النفع العام ومن مشرعها اي متى لم يتعد سلطانه ومن صورها اي متى روعيت المساواة النسبية في فرض التكاليف على الرعايا بالنسبة الى النفع العام لانه لما كان الانسان الواحد جزءا من الجمهور كان كل انسان بما هو انسان وبما له اختصاص بالجمهور كما ان كل جزء بما هو جزء مختص بالكل ولهذا كانت الطبيعة ايضا تنزل بمض الضرر بالجزء لاجل سلامة الكل فكانت اذن هذه الشرائع الموجبة التكاليف بوجه المادلة عادلة وملائمة في محكمة الضمير وشرائع قانونية — اما جور الشرائع فيعتبر من وجهين اولاً من منافاتها للمصلحة العامة على عكس ما تقدم اي اما باعتبار غايتها كما لو فرض الرئيس على الرعايا شرائع ثقيلة لا تعود الى النعمة العامة بل الى ربحه او مجده الخاص او باعتبار مشرعها كما لو وضع انسان شرعية مجاوزة لسلطانه او باعتبار صورتها كما لو وزع التكاليف على الجمهور على وجه غير متساو ولو كان المقصود بها النفع العام فان هذه اولى ان يقال لها قهر من ان يقال لها شرائع فقد قال اوسطينيوس في الاختيار كتاب ٥ « الشريعة الجائرة لا يظهر انها شرعية » فهذه الشرائع اذن لا تلزم في محكمة الضمير الا ان يلزم عن مخالفتها تشكيل أو

شعبٌ مما يجب على الانسان ان يرضي حقه في سبيل اجتنابه كقولہ في متى ٥: ١٠ و٤٠ « من صغرك ميلاً فأمش معه اثنين ومن سلبك قميصك فأعطه رداءك ايضاً » - وثانياً يُعتبر جور الشرائع من منافاتها للمصلحة الالهية كشرائع الملوك الطفلة الباعثة على عبادة الاصنام او على اي شيء آخر مناف للشريعة الالهية . وهذه الشرائع لا يسوغ رعايتها بحالٍ في اعر ٥: ٢٩ « ان الله احق من الناس بان يطاع »

اذاً اجيب على الاول بان الرسول قال في رو ١٣ « كل سلطان بشري فهو من الله فمن يعاند السلطان (اي في ما يرجع الى ترتيب السلطان) فانما يعاند ترتيب الله ، وبهذا الاعتبار يصير الانسان مذنباً في ضميره

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشرائع الانسانية الموضوعة على خلاف امر الله وهذا مجاوز لترتيب السلطان فلا ينبغي فيه الاتقياء للشريعة الانسانية

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشريعة التي تحمل الرعايا وقراً غير عادل فان هذا ايضاً مجاوز لترتيب السلطان الممنوح من الله فالانسان لا يجب عليه في هذا ايضاً ان يتقاد للشريعة اذا استطاع ان يعاندها بدون تشكيك او ضرر اعظم

### الفصل الخامس

هل يخضع جميع الناس للشريعة

يُخضَعُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس جميع الناس يخضعون للشريعة اذ انما يخضع لها من شرعة خم فقط . وقد قال الرسول في ١ كور ٩ : ١ « البار لم تُشرع له شريعة » فلا برار اذن لا يخضعون للشريعة الانسانية ٢ وايضاً قال البابا اربانوس وجاء في كتاب الاحكام ١٩ مب ٢ « من

يقتاد بالشرعية الخاصة فلا وجه لأكراهيه بالشرعية العامة » وجميع الرجال  
الروحانيين الذين هم أبناء الله يقتادون بشرعية الروح القدس الخاصة كقولهِ في  
رو ٨ : ١٤ « الذين يقتادون بروح الله هم أبناء الله » فإذا ليس جميع الناس يخضعون  
للشرعية الانسانية

٣ وايضاً قال الفقيه في ك ١ « الملك مُعفى من الشرائع » ومن كان مُعفى  
من الشرعية فهو غير خاضع لها . فإذا ليس جميع الناس خاضعين للشرعية  
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٣ « تخضع كل نفس للسلطان  
العليا » ومن ليس يخضع للشرعية المشروعة من السلطان فليس يخضع للسلطان  
في ما يظهر . فمن الضرورة اذن ان يكون جميع الناس خاضعين للشرعية  
الانسانية

والجواب ان يقال ان من حقيقة الشرعية امرين كما ينفخ مما مر في مب  
٩٠ ف ١ و ٣ احدهما ان تكون ضابطاً للأفعال الانسانية والثاني ان يكون لها  
قوة اكرائية فالانسان اذن يمكن ان يخضع للشرعية على نحوين اولاً تخضوع  
الشيء لضابطه وقاعدته وبهذا الاعتبار يخضع للشرعية المشروعة من السلطان  
جميع الخاضعين للسلطان . وعدم خضوع الانسان للسلطان يمكن ان يحدث على  
نحوين اي اما لا عفائه مطلقاً من الخضوع له كما ليس يخضع اهل مدينة او مملكة  
لشرائع ملك مدينة او مملكة اخرى لعدم خضوعهم لولايتيه واما بتدبير شرعية  
اعلى كما ان من يكون خاضعاً لوالٍ يجب ان يسلك بحسب امره لكن ليس في ما  
يعفيه منه الملك لان هذا لا يتقيد فيه بأمر الادنى لجريانه فيه على الامر الاعلى .  
وعلى هذا قد يحدث ان الخاضع مطلقاً للشرعية لا يتقيد بالشرعية سِوى بعض  
الاشياء التي يجعل فيها دستورهِ الشرعية العليا - وثانياً تخضوع المُكره للمُكره  
وبهذا الاعتبار لا يخضع الناس القضاة والابرار للشرعية بل انما يخضع لها

الاشترار فقط لأن ما يحدث بالأكرام والقسرف هو مضاد للارادة . و ارادة  
الاخيار موافقة للشرعة بخلاف ارادة الاشترافانها متنافرة لها فلم يكن الاختيار  
بهذا الاعتبار خاضعين للشرعة بل الاشترار فقط

اذ اوجب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على الموضوع الحاصل  
بطريق الاكرام فانه بهذا الاعتبار لم تُشرع للبار شرعة لان الابرار « عم شرعة  
لانفسهم اذ يظهرون عمل الشرعة المكتوب في قلوبهم » كما قال الرسول في  
رو ٢ : ١٤ و ١٥ . فليس للشرعة اذن قوة اكرامية بالنسبة اليهم كما لها بالنسبة  
الى الاشترار

وعلى الثاني بان شرعة الروح القدس اعلى من كل شرعة انسانية ولهذا فالرجال  
الروحيون باعتبار انقيادهم بشرعة الروح القدس لا يخضعون للشرعة في ما  
يتنافي ارشاد الروح القدس على ان من ارشاد الروح القدس ان يخضع الرجال  
الروحيون للشرائع الانسانية كقوله في ١ بط : ١٣ « اخضعوا لكل خليفة  
بشرية من اجل الرب »

وعلى الثالث بانه انما يقال ان الملك معنى من الشرعة باعتبار قوتها  
الاکراهية اذ ليس يكره احد نفسه اكراماً حقيقياً . والشرعة انما تستمد قوتها  
الاکراهية من سلطان الملك فاذا انما يقال ان الملك معنى من الشرعة اذ  
ليس يستطيع احد ان يقضي عليه لوخالف الشرعة ومن ثم كتب الشارح  
على قوله في مز : ٥٠ : ٦ اليك وحدك خطت الآية ما نصه « ليس يحكم  
انسان على اعمال الملك » - واما باعتبار قوة الشرعة الادارية فالملك يخضع  
للشرعة بارادته كقوله في الشرع القانوني في باب القوانين « من سن  
شرعة لنفيه يجب ان يراعها هو ايضاً . وقد قال الحكميم (كانون في الاصول)  
اربع الشرعة التي شرعتها انت » وقد وُجِىَ الرب اولئك الذين « يقولون ولا

يفعلون » والذين « يكتفون غيرهم اجمالاً ثقيلة ولا يريدون ان يجربوها  
 باصبعهم » كما في متى ٢٣ : ٣ و ٤ . فالملك اذن ليس معنى في حكم الله من  
 الشريعة باعتبار قوتها الادارية بل يجب ان يكلها مختاراً لا مكرهاً - وايضاً  
 فالملك هو فوق الشريعة من حيث يستطيع اذا اقتضت الحال ان يبدلها ويعني  
 منها بحسب اقتضاء المكان والزمان

### الفصل السادس

في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها  
 يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر انه لا يسوغ لمن يخضع للشريعة ان يفعل  
 على خلاف منطوقها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ « ان  
 الشرائع الزمنية وان كان الناس يحكون عليها حين يشرعونها الا انها بعد ان  
 تُشرع وتقرر لا يسوغ لهم ان يحكموا عليها بل بحسبها » ومن يعدل عن  
 منطوق الشريعة بحجة كونه يراعي قصد الشارع يظهر انه يحكم على الشريعة .  
 فليس يسوغ اذن لمن يخضع للشريعة ان يعدل عن منطوقها مراعيًا  
 قصد الشارع

٢ وايضاً ان تفسير الشرائع خاص بمن يشرعها . وليس للناس الخاضعين  
 للشريعة ان يشرعوا الشرائع . فاذاً ليس لهم ان يفسروا قصد الشارع بل يجب  
 عليهم ان يفعلوا دائماً بحسب منطوق الشريعة

٣ وايضاً كل حكم يعرف ان يعبر عن قصده بالانفاذ والمباي . والذين  
 يشرعون الشرائع يجب ان يعتبروا من الحكماء فقد قالت الحكمة في ام ٨ : ١٥  
 « بي الملوكة يملكون ومشتروا الشرائع يقضون بما هو عدل » . فليس ينبغي اذن  
 ان يحكم على قصد الشارع الا من مباني الشريعة

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في الثالث ك ٤ ع ١٤ « ان مفهوم كل

قول يجب ان يؤخذ من اسبابه اذ ليس يجب ان يخضع الشيء للكلام بل  
الكلام للشيء» فالسبب الذي حرّك الشارع اولى اذن بالمراعاة من  
منطوق الشريعة

والجواب ان يقال ان المقصود من كل شريعة مصلحة الناس العامة ومن  
ذلك يحصل لها قوة الشريعة وحقيقتها فاذا تجردت عن هذه الغاية خلت عن  
قوة الالتزام وقد قال النقيب في ك ١ في باب الشرائع ومجالس الشورى «ان  
حقيقة الشريعة ورفق العدالة لا يحتمل ان ما وُضِعَ بحكمة لغائدة الناس يُسَلَكُ  
في تفسيره سبيل الشدة والعنف على خلاف منفعتهم» وكثيراً ما يحدث ان  
رعاية شيء مفيدة للمصلحة العامة في الغالب ولكنها في بعض الاحوال مضرّة بها  
جداً . ولأنه يتعذر على الشارع ان يلحظ جميع الاحوال الجزئية فهو يعتبر  
في وضع الشريعة ما يحدث في الغالب صارفاً قصده الى المنفعة العامة فاذا  
طُرأت حالٌ كانت فيها رعاية هذه الشريعة مضرّة بالمصلحة العامة لا ينبغي  
رعايتها كما انه لو شرع لمدينة محصورة بقاء ابوابها مقفلة لكان ذلك مفيداً في  
الغالب للمصلحة العامة ولكن لو عرض تعقب العدو لبعض حاميتها لكان عده  
فتح ابوابها لم مضرّاً جداً بها فكان فتح الابواب واجباً في هذه الحال على خلاف  
منطوق الشريعة رعاية للمنفعة العامة المقصودة من الشارع . لكن ينبغي ان يعلم  
انه اذا كان يمكن في رعاية الشريعة بحسب منطوقها خطر عاجل تقتضي الحال  
سرعة تداركه فليس لكل ان يحكم بما هو مفيد وما هو غير مفيد للمدينة  
بل انما ذلك خاص بالملوك الذين لهم وحدهم السلطان على الاعفاء من الشريعة  
في مثل هذه الاحوال . واما اذا كان هناك خطر عاجل لا يحتمل التأجيل  
الى ان يتيسر الالتجاء الى الرئيس فالضرورة تقتضي في نفسها الاباحة والاعفاء لان  
الضرورة لا تخضع للشريعة



إذاً اجيب على الاول بان من يفعل في حال الضرورة على خلاف منطوق  
الشريعة ليس يحكم على الشريعة بل على حال جزئي يرى أنه لا ينبغي فيه رعاية  
منطوق الشريعة

وعلى الثاني بان من يراد قصد الشارع لا يفسر الشريعة بوجه الاطلاق  
بل في الحال الذي يظهر فيه من الضرر الواضح ان الشارع قصد غير ذلك . فاذا  
حصل التريب وجب اما ان يفعل بحسب منطوق الشريعة او ان يرجع في  
ذلك الى رأي الرءساء

وعلى الثالث بانه ليس من الحكماء من تبلغ به الحكمة ان يلحظ بفكره جميع  
الاحوال الجزئية ولذلك لا يستطيع ان يجعل كلامه وافياً بالتعبير عما يوافق  
الغرض المقصود . ولو تيسر للشارع ان يلحظ جميع الاحوال لما وجب ان يأتي  
على بانها كلها اجتناباً للتشويش بل يجب ان يضع الشريعة باعتبار ما يحدث  
في الثائب

### المبحث السابع والتسعون

في تبدل الشرائع - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في تبدل الشرائع والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان  
الشريعة الانسانية هل تقبل التبدل - ٢ هل يجب تبديلها كلما بدا شي ٣ افضل -  
هل نسخ بالعادة وهل يحصل للعادة قوة الشريعة - ٤ في ان استعمال الشريعة  
الانسانية هل يجب تبديله باعفاء الرءساء

### الفصل الاول

في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها بنحو من الانحاء

ينحط الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا يجب تبديلها  
بوجه لانها مستنبطة من الشريعة الطبيعية كما مر في مب ٩٥ ف ٢ . والشريعة

الطبيعية لا يعرفوها بتبديل . فإذا كذلك الشريعة الانسانية يجب ان لا يعرفوها بتبديل

٢ وايضاً ان المقياس يجب ان يكون في غاية الاستمرار كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٥ . والشريعة الانسانية هي مقياس الافعال الانسانية كما مر في مب ٩٠ ف ١ . فيجب اذن ان لا يعرفوها بتبديل  
٣ وايضاً من حقيقة الشريعة ان تكون عادلة وصوابية كما مر في مب ٩٥ ف ٢ . وما كان صواباً مرة فهو صواب دائماً . فإذا ما كان شريعة مرة يجب ان يكون شريعة دائماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ « الشريعة الزمانية وان كانت عادة يمكن ان تقتضي العدالة بتبديلها بحسب الازمنة »  
والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية امر يملئ العقل لادارة الافعال الانسانية كما مر في مب ٩١ ف ٣ فيجوز اذن ان يكون لتبديل الشريعة الانسانية العادل سببان احدهما من جهة العقل والثاني من جهة الناس الذين تجعل الشريعة ضابطاً لافعالهم . اما من جهة العقل فلأن من طباع العقل الانساني في ما يظهر ان يترقي تدريجاً من الناقص الى الكامل فانا نجد في العلوم النظرية ان الذين انتهجوا في اول الامر طريق الفلسفة وضعوا اموراً ناقصة استكملها من جاء بعدهم وكذا الحال في الامور العملية ايضاً فان الذين قصدوا في بادئ الامر ان يضعوا شيئاً ناقصاً لجمهور الناس لم يستطيعوا ان يستأثروا بملاحظة كل شيء فوضعوا اموراً ناقصة وقاصرة من وجوه كثيرة بدلاً من جاء بعدهم فوضعوا اموراً اذا قصرت عن النفع العام فلما يكون ذلك من وجوه قليلة - واما من جهة الناس الذين تجعل الشريعة ضابطاً لافعالهم فقد يستصوب تبديل الشريعة بسبب تبدل احوال الناس الذين تناسبهم شرائع اخرى بحسب اختلاف

احوالهم وقد مثل اوغسطينوس لذلك بقوله في الاختيار ك ا ب ٦ « اذا كان  
شعب سالكاً مسلك الاعتدال والوقار وشديد الحرص على منافع العامة كان من  
الصواب وضع شريعة تسوِّغ له ان يقيم نفسه ولاية يتولون سياسة الجمهور .  
واما اذا نزل الفساد ذلك الشعب تدريجاً حتى اتصل الى بيع الاراء الانتخابية  
واسناد السياسة الى اصحاب الجرائم والآثام فمن الصواب ان تنزع منه سلطة  
تقليد الناصب وتغوض الى عدد قليل من ذوي الصلاح »

اذا اُجيب على الاول بان الشريعة الطبيعية نوع من المشاركة في الشريعة  
الازلية كما مر في م ب ٩١ ف ٢ وم ب ٩٤ ف ٢ وذلك تستمر غير متبدلة وهذه  
الصنة حاملة لما من عدم تبدل العقل الالهي مبدع الطبيعة ومن كماله . واما  
العقل الانساني فتبدل ونقص ولهذا كانت شريعته متبدلة - وايضاً فالشريعة  
الطبيعية تشتمل على احكام كلية تستمر في كل حال . واما الشريعة الانسانية  
فتشتمل على احكام جزئية مناسبة لما يعرض من الاحوال المختلفة  
وعلى الثاني بان المقياس يجب ان يكون مستمراً ما امكن الاستقرار . والاشياء  
المتغيرة لا يمكن ان يكون فيها شيء مستمر دون تغيير البتة . ولذلك لا يمكن  
ان تكون الشريعة الانسانية غير متبدلة البتة

وعلى الثالث بان الصواب في الاشياء الجسمية يقال بالاطلاق . ولهذا بقي  
في نفسه صواباً دائماً . وصواب الشريعة يقال بالقياس الى النفع العام الذي لا  
يناسب دائماً شيء واحد بعينه كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كان هذا الصواب  
قابلاً للتبدل

### الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية هي يجب تبدلها كلما بدا شيء افضل  
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية كلما بدا شيء افضل

وجب تبديلها لان الشرائع الانسانية مستنبطة بالعقل الانساني كسائر الصنائع وما كان مستعملاً قبل في سائر الصنائع يدُلُّ اننا بدأنا شيء افضل . فاذا كذلك يجب ان يُفعل في الشرائع الانسانية

٢ وايضاً من الماضيات نستطيع ان ندير المستقبلات . فلو كانت الشرائع الانسانية لا تبديل عندما يدو شيء افضل لقرَّب على ذلك كثير مما لا ينبغي لاننا نجد الشرائع القديمة تشتمل على خشونات كثيرة . فيظهر اذن ان الشرائع ينبغي تبديلها كما بدأ شيء افضل

٣ وايضاً ان الشرائع الانسانية انما تُسرَّع لافعال الناس الجزئية . والمجزئات لا يمكن ان تحصل لنا بها معرفة كاملة الا بالتجربة التي تحتاج الى زمان كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ١ . فيظهر اذن انه يجوز ان يدور الزمان وضع شريعة افضل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاحكام تم ١٢ ب ٥ « ان احتملنا خرق التقاليد التي تلقيناها عن الاباء منذ القدم لما يضحك منه وهو عارٌ يبيعُ جداً » والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية انما يحسن تبديلها من حيث يعود الى النفع العام كما مر في الفصل الانف . على ان تبديل الشريعة في نفسه لا يخلو من ضرر بالمصلحة العامة لان العادة تساعد كثيراً على حفظ الشرائع اذ ما يُفعل على خلاف العادة العامة يظهر اثقل وان كان في نفسه اخف فتي بدأت الشريعة فقدت شيئاً من قوتها الازامية بسبب زوال العادة ولذلك لا ينبغي اصلاً تبديل الشريعة الانسانية ما لم يهوض من جهة اخرى على النفع العام مقدار ما ينقذ من هذه الجهة وهذا يكون اما بحصول منفعة عظمى واثمة جداً عن النظام الجديد او باقتضاء ضرورة عظمى او بتضمن الشريعة المعتادة جوراً ظاهراً او بحصول ضرر كثير عن حفظها وعلميه قول ابيائونوس

الفقيه في كتاب نظام الملوك ك ١ ب ٤ « ان احداث الجديد يقتضي ان تكون المنفعة ظاهرة حتى يسوغ الاعراض عن تلك الشريعة التي طالما اعتبرت عادلة » اذاً اجيب على الاول بان ما كان من قبيل الصناعة يستفيد قوته من العقل وحده ولذلك خيماً وُجد عمل الاصلاح وتوجب تغيير ما كان مغلولاً به من قبل واما الشرائع فانها تستفيد معظم قوتها من العادة كما قال الفيلسوف سبغ النسياسة ك ٢ ب ٦ فلا ينبغي تبديلها بسهولة

وعلى الثاني بان قضية ذلك الاعتراض ان الشرائع ينبغي تبديلها لكن لا لاي اصلاح بل لكبير فائدة او ضرورة كما تقدم وبمثل ذلك يجاب على الثالث

### الفصل الثالث

في ان العادة هل يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة

ينطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العادة لا يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة ولا ان تسخ الشريعة لان الشريعة الانسانية مستبقة من الشريعة الطبيعية والالهية كما يظهر مما مر في مب ٩٣ ف ٣ ومب ٩٥ ف ٢ ، وليس لعادة الناس ان تبدل الشريعة الطبيعية او الالهية . فليس لها اذن ان تبدل الشريعة الانسانية

٢ وايضاً يمتنع ان يحصل خيرٌ عن شرور كثيرة ومن يبدأ ان يفعل على خلاف الشريعة فانه يسيء فعلاً . فاذاً متى تكررت مثل هذه الافعال امنت حصول خير عنها . والشريعة خيرٌ من الخيرات لكونها ضابطاً للافعال الانسانية . فيتنبع اذن نسخ الشريعة بالعادة بحيث يحصل لهذه قوة الشريعة ٣ وايضاً ان سن الشرائع خاص بالاشخاص العموميين الذين يلون سياسة الجمهور فهو اذن لا يسوغ للاشخاص الخصوصيين . والعادة انما تغلب بافعال

الأشخاص الخصوصيين . فيمتنع إذن أن يحصل لها قوة الشريعة التي بها  
تُسنَّ الشريعة

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في رسالته إلى كازولانوس « أن عادة  
شعب الله ورسوم المتقدمين يجب اعتبارها بمنزلة شريعة وكما يجب ردع الذين  
يتعدون الشرائع الإلهية كذلك يجب ردع المستهينين بالعادات البيعية »

والجواب أن يقال أن كل شريعة تصدر عن عقل الشارع وإرادته أما  
الشريعة الإلهية والطبيعية فمن إرادة الله العاقلة وأما الشريعة الانسانية فمن  
إرادة الإنسان المنتظمة بالعقل وكما أن عقل الإنسان وإرادته في ما ينبغي عمله  
يُستدل عليهما باللفظ كذلك يستدل عليهما بالعمل أيضاً فإن ما ينتخبه كل  
واحد على أنه خير هو ما يقمه بالعمل . وواضح أن الشريعة يمكن تبديلها  
وتفسيرها أيضاً باللفظ البشري من حيث يدل على حركة العقل الانساني  
وصورته الباطنة فإذا كذلك يمكن تبديل الشريعة وتفسيرها بالافعال المتكررة  
التي تحصل عنها العادة بل يمكن أن يحصل بها أيضاً شيء يكون له قوة الشريعة  
أي من حيث أن الافعال الظاهرة المتكررة هي أقوى معبر عن حركة الإرادة  
وتصور العقل لأنه متى تكرر فعل شيء ظهر أنه صادر عن روية العقل وبهذا  
الاعتبار تكون العادة متضمنة قوة الشريعة وناخضة للشريعة ومفسرة للشرائع  
إذاً اجيب على الاول بأن الشريعة الطبيعية والإلهية تصدر عن الإرادة  
الإلهية كما تقدم فيمتنع تبديلها بالعادة الصادرة عن إرادة الإنسان وإنما يمكن  
تبديلها بالسلطان الإلهي فقط فلا يمكن إذن أن تحصل قوة الشريعة لعادة متنافية  
للشريعة الإلهية أو الطبيعية فقد قال ايسيدوروس في المترادفات ك ٢ ب ١٦  
« ينبغي أن تغلب السلطة على العادة والشريعة والعقل على العادة القبيحة »  
وعلى الثاني بأن الشرائع الانسانية لا تتناول جميع الأحوال كما مر في مب

١٦٩ فيجوز ان ان يفعل شيئا خارجاً عن الشريعة وذلك في بعض الاحوال التي لا تتأولها الشريعة من دون ان يكون هذا الفعل قبيحاً . ومتى تكثرت هذه الاحوال بسبب تبدل الناس آذنت العادة بان الشريعة لم يبق فيها فائدة كما يؤذن بذلك ايضاً لو اذيت بالكلام شريعة مضادة لها . واما اذا كان وجه فائدة الشريعة الاولى لا يزال قائماً فلا تنقلب العادة على الشريعة بل تنقلب الشريعة على العادة الا ان تعتبر غير مفيدة من حيث تغدو رعايتها مستحيلة باعتبار عادة البلاد التي كانت من جملة شروط الشريعة لتعسر انتساخت عادة الجمهور

وعلى الثالث بان الجمهور الذي تنطبق اليه العادة يجوز ان يكون على حالتين فان كان حراً قادراً ان يسن لنفسه شريعة كان رضى الجمهور كله برعايته شيئا الملحق بالعادة افضل من سلطان الملك الذي لا يلي سن الشرائع الا من حيث ينوب عن الجمهور . وعليه فان لم يكن لكل فرد من الجمهور ان يسن شريعة فالجمهور كله يلي ذلك . واما اذا لم يكن للجمهور سلطان مطلق على ان يسن لنفسه شريعة او يلغي شريعة مسنونة من السلطان الاعلى فيكون مع ذلك للمادة المستحكمة فيه قوة الشريعة من حيث لم يعارض فيها من يلي سن الشريعة للجمهور اذ يظهر من ذلك انه اقر ما تنطبق بالعادة

#### الفصل الرابع

في ان ولاية الجمهور هل يستطيعون ان يعفوا من الشرائع الانسانية  
ينفطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ولاية الجمهور لا يستطيعون ان يعفوا من الشرائع الانسانية لان الفرض من وضع الشريعة انما هو المصلحة العامة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٢١ . ولا ينبغي الاعراض عن المصلحة العامة لمصلحة خاصة باحد الافراد لان مصلحة الجماعة

أقدس من مصلحة الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١ ب ٢ .  
فيظهر ان انه ليس ينبغي ان يُعفى أحد من الشريعة العامة

٢ وايضاً ان الله امر الرؤساء في ثنية الاشتراع ١ : ١٧ ان «اسمعوا للصغير  
سماعكم للكبير ولا تحابوا وجه احد فان الحكم لله» وايلاء البعض ما يُنكر على  
الحل عناية في ما يظهر . فاذاً ليس يلي ولاية الجمهور مثل هذا الاعفاء لمنافاة  
ذلك رسم الشريعة الالهية

٣ وايضاً اذا كانت الشريعة الانسانية مستقيمة وجب ان تكون مطابقة  
لشريعة الالهية والشريعة الطبيعية والالم تكن موافقة للدين ولا ملائمة للتهذيب  
فتنافي بذلك مقتضى الشريعة كما قال ابيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠  
وك ٥ ب ٣ . وليس لانسان ان يُعفى من الشريعة الالهية والطبيعية . فكذا  
الحال ان في الشريعة الطبيعية ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٩ : ١٧ «فرض اليّ التوزيع»<sup>(١)</sup>  
والجواب ان يقال المراد بالتوزيع في الحقيقة تقدير امري عام بالنسبة الى الافراد  
ومن ثم يقال لمدير العائلة موزع من حيث يقسم على افرادها الاعمال وضروريات  
المعاش بوزن ومقدار وانما يقال لواحد في كل جماعة وكيل او موزع من حيث يرسم  
لواحد واحد كيف ينبغي ان يمثل بعض الاحكام العامة . على انه قد يحدث ان بعض  
الاحكام العائدة في الاغلب لمصلحة الجمهور لا يكون ملائمة لبعض الاشخاص  
او في بعض الاحوال اما لجوهره دون خير افضل او لافضائه الى شر كما يتضح  
مما مر في المبحث الآنف فب ٦ وتقويض الحكم في ذلك الى رأي كل من الافراد  
لا يؤمن معه الخطر اللهم الا ان يكون ثم خطر بين عاجل كامر في الموضع

(١) المراد بالتوزيع ما يعم الاعفاء ايضاً لانه داخل فيه التوزيع ومن لوازمه ولهذا

يسمى عنهما في اللاتينية بلقظ واحد وهو Displacatio (م)



المشار إليه ولهذا كان لمن يلي سياسة الجمهور ان يعفي من الشريعة الانسانية المستندة الى سلطاته اي ان يميز عدم رعاية احكامها بالنسبة الى بعض الاشخاص او الاحوال الغير المستدركة فيها فاذا اجاز ذلك لنير هذا السبب ولجود ارادته لم يكن اميناً او كان منقلاً فالاول اذا لم يقصد المصلحة العامة والثاني اذا جهل سبب الاعفاء ولهذا قال الرب في لو ١٢: ٤٢ « من ترى الوكيل الامين الحكيم الذي يقيم على اهل بيته »

اذا اجب على الاول بأنه متى أعفي بعض من رعاية الشريعة العامة لا ينبغي ان يفعل ذلك بقصد الانحرار بالمصلحة العامة بل بقصد فائدتها وعلى الثاني بأنه اذا لم تُرغ المساواة في الغير المتساوين فليس ذلك محاباة فانه متى اقتضت حال فرد من الافراد مراعاة خصوصية صوابية في بعض الامور لم يكن في اختصاصه بالعام ما محاباة

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية لا يمكن فيها الاعفاء مما تشتمل عليه من الاحكام العامة التي لا محل فيها اصلاً للاستثناء. واما سائر الاحكام التي هي بمنزلة نتائج للاحكام العامة فللانسان ان يعفي منها احياناً كان لا تُرد العارية على من يخون الوطن ونحو ذلك. ونسبة كل انسان الى الشريعة الالهية كنسبة الفرد الى الشريعة العامة الخاضع لها فكما لا يستطيع ان يعفي من الشريعة الانسانية العامة الا الذي تستمد قوتها منه او من يفرض هو اليه ذلك كذلك لا يستطيع احد ان يعفي من احكام الشريعة الالهية الموضوعة من الله الى الله او من يفرض تعالى ذلك اليه على وجه الخصوص

### المبحث الثامن والتسعون

#### في الشريعة العتيقة وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة العتيقة واولاً في الشريعة نفسها وثانياً في رموسها

أما الأول فالبحث فيه يندرج على ست مسائل — ١ في ان الشريعة العتيقة هل هي صالحة  
 — ٢ هل هي منزلة من الله — ٣ هل انزلت منه بواسطة الملائكة — ٤ هل انزلت للجميع  
 — ٥ هل هي ملزمة للجميع — ٦ هل انزلت في الزمان الملائم

### الفصل الاول

في ان الشريعة العتيقة هل كانت صالحة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تكن صالحة فني  
 حزقيال ٢٥: ٢٠ » اعطيهم رسوماً غير صالحة واحكاماً لا ينجون بها « والشريعة  
 انما يقال لها صالحة باعتبار صلاح الرسوم الندرجة فيها . فالشريعة العتيقة اذن  
 لم تكن صالحة

٢ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون مفيدة لبقاء الجمهور كما قال  
 ايسيدور ديس في الاشتقاق لك ٢٠١ اولئك ٢١٠ ب والشريعة العتيقة لم تكن  
 منجية بل كانت بالحرى ممتة ومضرة فقد قال الرسول في رو ٧ » ان الخطيئة  
 كانت بدون الناموس ميتة وقد كنت حياً زماناً بدون الناموس فلما جاءت  
 الوصية عانت الخطيئة وموت انا « وقال هناك ٥ : ٢٠ » فلما دخلت الشريعة  
 لتكثر الزلة « فالشريعة العتيقة لم تكن اذن صالحة

٣ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون رعايتها ممكنة طبعاً وعادة .  
 والشريعة العتيقة لم تكن كذلك فقد قال بطرس في باع ١٠: ١٥ » لما نأتمولون  
 ان نضعوا على رقاب التلاميذ نهراً لم يستطع آباؤنا ولا نحن ان نحمله « فيظهر اذن  
 ان الشريعة العتيقة لم تكن صالحة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧: ١٢ » فالتاموس اذن مقدس  
 والوصية مقدسة وعادلة وصالحة «

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت دون شك صالحة فكما يتضح  
 حقبة العلم من مطابقتها للعقل المستقيم كذلك يتضح صلاح الشريعة من مطابقتها

للعقل والشرعة العتيقة كانت مطابقة للعقل لأنها كانت تقمع الشهوة المتنافية  
 للعقل كما يظهر من قوله في خر ٢٠: ١٥ في جلة الوصايا « لا تشته ما لقرينك »  
 وكانت تنهى أيضاً عن جميع الخطايا المتنافية للعقل ومن ذلك يضع أنها كانت  
 سالحة ولهذا قال الرسول في رو ٢: ٢٢ « ارتضى ناموس الله بحسب الإنسان  
 الباطن » وقال أيضاً هناك ١٦ « ارضى بالناموس لتكونيه صالحاً - لكن لا بد  
 من التنبيه الى ان الصلاح مراتب مختلفة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية  
 ب ٤ فمنه صلاح كامل ومنه صلاح ناقص فسا كان من الاشياء المقصود  
 بها غاية كفوفاً بنفسه لان يؤدي الى الغاية فهو صالح صلاحاً كاملاً وما كان  
 منها معاوناً على الوصول الى الغاية ولكنه ليس كفواً بنفسه لان يؤدي اليها  
 فهو صالح صلاحاً ناقصاً كالدواء فإنه اذا كان يشفي الانسان فهو صالح صلاحاً  
 كاملاً واذا كان يعاون على شفاؤه ولكنه لا يستطيع ان يشفيه فهو صالح  
 صلاحاً ناقصاً. وينبغي ان يعلم ان غرض الشرعة الانسانية غير وغرض  
 الشرعة الالهية غير ففرض الشرعة الانسانية هو راحة المجتمع الانساني  
 الزمنية وهي تدرك هذا الغرض بيجزها الافعال الظاهرة الحاملة عنها تلك  
 الشرور التي من شأنها ان تشوش سلام المجتمع الانساني. وغرض الشرعة  
 الالهية سوق الانسان الى غاية السعادة الابدية وهذا الغرض يحول دونه كل  
 خطيئة ولا تحول دونه الافعال الظاهرة فقط بل الافعال الباطنة ايضاً. فايكفي  
 اذن لكامل الشرعة الانسانية القائم بالنهاي عن الخطايا وبغرض العقاب لا يكفي  
 لكامل الشرعة الالهية بل لابد لها ان يعمل الانسان بجميله اهلاً للشاركة في  
 السعادة الابدية وهذا لا يمكن الا بنعمة الروح القدس التي بها تقاض في قلوبنا  
 المحبة ( رو ٥: ٥ ) التي نتم الشرعة فان نعمة الله هي الحياة الابدية كما في  
 رو ٦: ٢٣ وهذه النعمة لم تستطع الشرعة العتيقة ان توليها بل كان ذلك

محفوظاً للمسيح « لأن الشريعة أعطيت بموسى وأما النعمة والحق فيسوع المسيح  
حصلاً » كما في يوا ١٧: ٠ والخاص من ذلك ان الشريعة العتيقة كانت  
صالحة ولكنها كانت ناقصة كقوله في عبر ١٩: ٧ « لم يكن بالناموس كمال لشيء »  
إذاً اجب على الاول بان كلام الرب هناك على الرسم الطقسية التي انما  
يقال لها غير صالحة لانها لم تكن تولي النعمة التي يتطهر بها الناس من الخطيئة  
اذ كانوا يعلنون بها انهم خطاة ويأتوا لهذا قال « واحكاماً لا يحبون بها » اي  
لا يستطيعون ان يدركوا بها حياة النعمة ثم قال بعد ذلك « ونجستهم بعباياهم  
(اي اعانت نجاستهم) بتقديمهم كل فائح رحم لاجل آثامهم »

وعلى الثاني بأنه ليس المراد يكون الشريعة قتلت انها فعلت القتل بل انها  
صارت سبيلاً اليه بما فيها من التقصان اي من حيث انها لم تكن تولي النعمة التي  
بها يستطيع الناس ان يفعلوا ما تأمر به ويتركوا ما تنهى عنه وبهذا المعنى لم  
يكن هذا السبيل أعطي للناس بل هم اتخذوه من تلقاء انفسهم وعليه قول  
الرسول في الموضع المذكور « ان الخطيئة اتخذت بالوصية سبيلاً فأضلني وقتلني  
بها » وعلى هذا المعنى ايضاً يحمل قوله « انما دخلت الشريعة لتكثر الزلة » فان  
اللام فيه للتعقيب لا للتعليل اي من حيث ان الناس يتخذون من الشريعة  
سبيلاً فيكثرون من الخطأ أولاً لأن الخطيئة بعد نهي الشريعة كانت أثقل ثم  
لازدياد الشهوة لان الله أشد اشتهاً لما يحظر علينا

وعلى الثالث بان نير الشريعة لم يكن حفظه ممكناً بدون مدد النعمة التي  
لم تكن الشريعة توليها ففي رو ١٦: ٩ « ليس الامر ان يشاء ولا ان يسعى  
(اي في وصايا الله) بل الله الذي يرحم » ومن ثمه قيل في مز ١١٨: ٣٢  
« اسرعت في طريق وصاياك حين بسط قلبي » اي بوهبة النعمة والحجة

### الفصل الثاني

في ان الشريعة المتينة هل منزلة من الله

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة المتينة لم تكن منزلة من الله ففي تث ٣٢: ٤ « اعمال الله كاملة » والشريعة كانت ناقصة كما مر في الفصل الآنف . فالشريعة المتينة اذن لم تكن منزلة من الله

٢ وايضاً في جا ٣: ١٤ « علمت ان كل ما يعمل الله يدوم الى الابد » والشريعة المتينة لا تدوم الى الابد فقد قال الرسول في عبر ٧: ١٨ « ترفض الوصية السابقة لضعفها وعدم نفعها » فالشريعة المتينة اذن لم تكن منزلة من الله ٣ وايضاً من شأن الشارع الحكيم ان لا يكتفي بدرجة الشرور بل ان يسد سبل الشرور ايضاً . والشريعة المتينة كانت سبيلاً الى الخطيئة كما تقدم في الفصل الآنف . فلم يكن اذن انزال مثل هذه الشريعة من شأن الله الذي « ليس من يماثله في المشترعين » كما في ايوب ٣٦: ٢٢

٤ وايضاً قيل في ١ تيم ٢: ٤ ان الله « يريد ان جميع الناس يخلصون » والشريعة المتينة لم تكن كافية لخلاص الناس كما مر في الفصل الآنف . فلم يكن اذن من شأن الله ان ينزل مثل هذه الشريعة . ففي اذن لم تكن منزلة من الله لكن يعارض ذلك ان الرب قال في متى ١٥: ٦ « مخاطباً اليهود الذين أنزلت الشريعة المتينة لهم » ابطلتم وصية الله من اجل تقليداتكم » وقال قبيل ذلك « اكرم اباك وامك » ولا يخفى ان هذا من مندرجات الشريعة المتينة . فالشريعة المتينة اذن منزلة من الله

والجواب ان يقال ان الشريعة المتينة انزلت من الله الذي هو ابو ربنا يسوع المسيح لانها كانت تسوق الناس الى المسيح على وجهين اولاً بشهادتها للمسيح وعليه قوله في لو ٢٤: ٤٤ « ينبغي ان يتم كل ما كتب عني في ناموس

موسى وفي المزامير والأنبياء « وقوله في يوحنا ٤٦: ٥ » لو كنتم تؤمنون بموسى  
 لكنتم تؤمنون بي لأنه كتب عني « وثانياً بطريق التأهيب له لأنها بصرفها  
 الناس عن الوثنية كانت تقيدهم بعبادة الاله الواحد الذي كان مزجاً ان يخلص  
 الجنس البشري بالمسيح وعليه قول الرسول في غلا ٣: ٢٣ » قبل ان يأتي  
 الايمان كنا محفوظين تحت الناموس مغلفاً علينا الى ان يعلَن الايمان في المستقبل «  
 ولا يخفى ان واحداً بمينه يؤهب للغاية ويؤدي اليها اما بنفسه او بواسطة من  
 يخضع له فان الشيطان الذي كان يبغي طرده بالمسيح لم يكن ليأتي بالشرعية  
 التي تهدي الناس الى المسيح كقوله في متي ١٢: ٢٦ » ان كان الشيطان يخرج  
 الشيطان فقد انقسمت مملكته « فالف الله الذي خلص الناس بنعمة المسيح هو ان  
 بعينه ازل الشريرة العتيقة

اذ اُجب على الاول بأنه لا يتنع ان يكون شي ناقصاً مطابقاً وكاملاً  
 باعتبار الزمان كما يقال لطفل انه كامل لا مطلقاً بل باعتبار حالة الزمان وكذلك  
 الرسوم التي تُفرض على الاطفال فانها كاملة باعتبار حال من تُفرض عليهم وان  
 لم تكن كاملة مطلقاً . ومن هذا القبيل كانت رسوم الشريرة وعليه قول الرسول  
 في غلا ٣: ٢٤ » كان الناموس مؤدبنا في المسيح «

وعلى الثاني بان اعمال الله تدوم الى الابد اذا كان الله صنعها بقصد ان  
 تدوم الى الابد وهذه هي الاعمال الكاملة والشريرة العتيقة تُرفض في زمان  
 كمال النعمة لا لقبحها بل لضعفها وعدم غنائها في هذا الزمان لانه « لم يكن  
 بالناموس كمال لشيء » كما قيل بعد ذلك ولهذا قال الرسول في غلا ٣: ٢٥  
 « لما جاء الايمان لسا بعد تخت مؤدب «

وعلى الثالث بان الله يسمح احياناً بسقوط البعض في الخطيئة ليتواضعوا  
 بذلك كما مر في مب ٧٩ ف ٤ وكذلك اراد ان يسب للناس شريرة يعجزون

عن اتمامها بقدرتهم حتى اذا وجدنا الناس المستكبرون بانفسهم أنهم خطاة تواضعوا  
فلجأوا الى مدد النعمة

وعلى الرابع بان الشريعة العتيقة وان لم تكن كافية لخلاص الانسان الا انه كان  
يوجد معها للناس مدد آخر المهي كانوا يستطيعون ان يخلصوا به وهو الايمان بالوسيط  
الذي به تبرر الآباء الاقدمون كما تبرر به نحن ايضاً وعلى هذا النحو لم يكن  
الله يرضى على الناس بالمساعدة على الخلاص

### الفصل الثالث

في ان الشريعة العتيقة هل انزلت بواسطة الملائكة

يتجلى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تنزل بواسطة  
الملائكة بل أنزلت من الله مباشرة فان معنى الملاك الرسول وهو يدل على  
الخدمة لا على السيادة كقوله في مز ١٠٢: ٢٠ « باركوا الرب يا جميع ملائكته  
يا خدامه » وقد ورد ان الشريعة العتيقة سلمت من الله ففي خر ٢٠: ١ « تكلم  
الرب بجميع هذا الكلام » وقيل بعده « انا الرب الهك » وكثيراً ما تكررت  
هذه الطريقة من الكلام في سفر الخروج وما يليه من اسفار الشريعة فان شريعة  
اذن أنزلت من الله مباشرة

٢ وايضاً ورد في يو ١: ١٧ ان « الشريعة اعطيت موسى » وموسى تلقى  
الشريعة من الله مباشرة ففي خر ٣٣: ١١ « وكان يكلم الرب موسى وجهاً الى  
وجه كما يكلم المرء صاحبه » فالشريعة اذن انزلت من الله مباشرة  
٣ وايضاً ان سن الشريعة خاص بالملاك كما مر في مب ٩٠ ف ٣ والله وحده  
هو ملك خلاص النفوس واما الملائكة فانهم ارواح خادمة كما في عبر ١: ١٤  
فلم يكن ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بواسطة الملائكة لان الفرض منها  
خلاص النفوس

لكن يعارض ذلك قول الرسول في خلا ٣: ١٩ « ان التاموس اعطي  
بالملائكة على يد وسيط » وقول اسطفانوس في اع ٧: ٥٣ « تسلّم التاموس  
بترتيب الملائكة »

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة انزلت من الله بواسطة الملائكة .  
وما عدا الوجه العام الذي اورده ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية بـ  
وهو ان الالهيات يجب تبليغها الى الناس بواسطة الملائكة . يوجد وجه خاص  
لوجوب كون الشريعة العتيقة أنزلت بواسطة الملائكة فقد تقدم في الفصاين  
الآتين ان الشريعة العتيقة لم تكن كلمة ولكنها كانت مؤهبة لخلاص الناس  
الكامل الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح . ونحن نجد في جميع السلطات  
والصنائع المنظمة ان الرئيس يعمل بنفسه الممل الأتم والكامل واما ما يوجب  
للكمال الاخير فيفعله بواسطة خدامه كما ان بائي السفينة يركب اجزاءها بنفسه  
لكنه يهيء المادة بواسطة الصناع العاملين تحت يده ولهذا كان من الملائكة ان تسلّم  
شريعة العهد الجديد الكاملة من الله المانّس مباشرة وتسلّم الشريعة العتيقة الى  
الناس بواسطة خدامه وهم الملائكة . وبهذا الاعتبار ثبت الرسول في بدره رآته  
الى العبرانيين مزية الشريعة الجديدة على العتيقة لان الله في العهد الجديد كلمنا  
في ابنة » وفي العهد العتيق « كان الكلام بواسطة الملائكة »

اذّا احبب على الاول بقول غريغوريوس في اول اذياتيه « ان الملاك الذي  
يقال انه تجلّى لموسى تارة يدعى ملاكاً وتارة يدعى رباً فيدعى ملاكاً لانه كان  
يخدم بكلامه في الخارج ويدعى رباً لانه كان يولي قوة الكلام وهو مقرّس  
في اداخل » ومن ذلك ينتج ايضاً ان الملاك كان يتكلم نيابة عن الرب

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في تفسيره سفر التكوين ك ١٢ وهو « قيل  
في سفر الخروج كلم الرب موسى وجهاً الى وجهه ثم قيل بذلك : ارنى بحدك :



فهو اذن كان يشعر بما كان يراه ويتوق الى ما لم يكن يراه «فهو اذن لم يكن يرى ذات الله فلم يكن يتغن منه مباشرة» واما قول الكتاب كان يكلمه وجهاً الى وجهه فلما جرى فيه على حسب تصور الشعب الذي كان يعتقد ان موسى كان يكلم الله وجهاً الى وجهه مع انه لما كان الله يكلمه وتعالى له بواسطة الخليفة الخاضعة له اي بواسطة الملاك والتمام . او ان يكون المراد بالمواجهة مشاهدة عقلية سامية مقرونة بالدالة ادون من رؤية الذات الالهية

وعلى الثالث بان ما يختص بنفس المالك هو وضع الشريعة بسلطانه الا انه ربما عهد باذاعتها بعد وضعها الى غيره وكذا الله فانه وضع الشريعة بسلطانه لكنه عهد باذاعتها الى الملائكة

#### الفصل الرابع

في ان الشريعة العتيقة هل يجب انزالها لشعب اليهود وحده

يتخلى الى الرابع بان يقال: يظهر انه لم يجب انزال الشريعة العتيقة على شعب اليهود وحده فان الشريعة العتيقة كانت موهبة للخلاص الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح كما مر في الفصلين الآنفين . وذلك الخلاص لم يكن مستقبلاً الحصول لليهود فقط بل لجميع الامم كقوله في اش ٤٩: ٦ «قليل ان تكون لي عبداً لتقيم اسباط يعقوب وترد بقايا اسرائيل . اني قد جعلتك نوراً للامم لتكون خلاصي الى اقاصي الارض» فقد وجب اذن ان تنزل الشريعة العتيقة لجميع الامم وليس لشعب واحد فقط

٢ وايضاً قيل في اع ١٠ «ان الله لا يحابي الوجوه ولكن في كل امة من انقاء وعمل البر فانه يكون مقبولاً عنده» فلم يجب اذن ان يفتح سبيل الخلاص لشعب واحد دون سائر الشعوب

٣ وايضاً ان الشريعة انزلت بواسطة الملائكة كما تقدم في الفصل الآنف .

والله لم يخصص خدام الملائكة باليهود فقط بل بذلها دائماً لجميع الامم ففي مـ  
 ١٧ : ١٤ « لكل امة اقام رئيساً » وهو ايضاً يهود على جميع الامم بالخيرات  
 الزمنية التي لا يهتم بها بقدر اهتمامه بالخيرات الروحية . فاذاً قد وجب ايضاً ان  
 يُنزل الشريعة لجميع الشعوب

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١ : ٣ - ٢ « فإفضل اليهودي اذن . . انه  
 جزيل على كل وجه اولاً لانهم اوثقوا على اقوال الله » وفي مز ١٤٧ : ٢٠ :  
 « لم يصنع هكذا الى امة من الامم ولم يعرفهم احكامه »

والجواب ان يقال ان ايثار شعب اليهود على سائر الشعوب بانزال الشريعة  
 له دونهم قد يمكن تعليقه بمنح سائر الشعوب الى الوثنية واقامة شعب اليهود  
 وحده على عبادة الاله الواحد فلم تكن سائر الشعوب تستحق ان تلتقي الشريعة  
 لثلا يحظى القدس للكلاب . الا ان هذا التعليل لا يظهر وجهاً لان ذلك  
 الشعب ايضاً قد جئح الى الوثنية بعد ازال الشريعة وهذا اقبح كقوله في خر  
 ٣٢ : ١ « عاموش » هل قرّيت لي ذبائح وتقدم اربعين سنة في البرية يا آل اسرائيل  
 بل حملتم خيمة مولاك الحكم وتنايل اصنامكم كوكب الحكم التي صنعتوها لكم »  
 وقد قيل صريحاً في تث ٩ : ٦ « اعلم انه ليس لاجل برك اعطاك الرب الهك  
 هذه الارض لتملكها لانك شعب قاسي الرقاب » لكن ورد سبب ذلك في قوله  
 قبله « لكي يفهم الرب بالقول الذي اقسم عليه لابائك ابراهيم واسحق ويعقوب »  
 اما كونه قد وعدهم ذلك فقد صرح به الرسول بقوله في غلا ٣ : ١٦ « قد  
 قيلت المواعد لابراهيم ولنسله ولا يقول للانسان يعني كثيرين بل ولنسلك  
 يعني واحداً وهو المسيح » فانه اذن لما جاد على ذلك الشعب بالشريعة وبعارف  
 اخرى خاصة بسبب وعدم لا بائهم ان المسيح يولد منهم فقد كان ينبغي ان يكون  
 ذلك الشعب الذي يولد منه المسيح مقدساً على نحو خاص كقوله في اسح ٢ : ١٩

«كونوا قديسين لاني انا قدوس» ولم يكن أيضاً هذا الوعد لابراهيم بولادة المسيح من نسله لاستحقاق من قبله بل لانتخاب ودعوة مجّانة وعليه قوله في اش ٢٤:٤١ «من انهض الصديق من المشرق ودعاه لاتباعه» فقد تبين ان من ذلك انه مجرد انتخاب مجّان حصل الوعد للآباء وتلقى نسلهم الشريعة كقوله في تث ١٠:٤ «سمعت كلامه من وسط النار لانه احب آباءكم واصطفى نسلهم من بعدهم» - فان قيل ايضاً لماذا أثر هذا الشعب على سواه بولادة المسيح منه اجيب بقول اوغسطينوس في كلامه على يومنا ٢٦ «انما لم نشأ ان نخطف فلا تبتغ الحكم في سبب جذبه هنا دون ذاك»

اذّا اجيب على الاول بانه وان كان الخلاص المستقبل الحصول بالمسيح، مدّاً لجميع الامم فع ذلك كان لا بد ان يولد المسيح من شعب واحد فُضِّلَ لذلك بربا على سواه كقوله في رو ٩: «الذين (يعني اليهود) لم التبنوا والعهدوا لاشتراخ ولم الآباء ومنهم المسيح بحسب الجسد»

وعلى الثالث بان محل المحابة في ما يحق ابلوه اما ما يؤلى مجّاناً فلا محل فيه للمحابة فان من يجوز بشيء يملكه على واحد دون آخر ليس محاباً الا انه لو كان موكلاً بالنافع العامة ولم يعدل في توزيعها على حسب استحقاق الاختصاص لكان محابياً والله يؤلى الآلاء الخلاصية للجنس البشري مجرد نعمته فلو أثر بها بعضاً على بعض لم يكن محابياً وعليه قول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ب ٨ «كل الذين يعلمهم الله فانه يعلمهم برحمته والذين لا يعلمهم فانه بقضائه لا يعلمهم» فان هذا نتيجة القضاء على الجنس البشري من اجل جريرة الاب الاول

وعلى الثالث بان الانسان يُحرّم بذنبيه آلاء النعمة لكنه لا يُحرّم الآلاء الطبيعية ومن جملتها خدم الملائكة التي يقتضيها نظام الطوائف اي ان تدبر الساقلات

بالموسسات ومنها الامدادات الجسائية التي لا يولياها الله للناس فقط بل للبهائم  
ايضاً كقوله في مز ٣٥ : ٧ « انت تخلص البشر والبهائم يا رب »

### الفصل الخامس

سيف ان الشريعة العتيقة هل كانت ملزمة لجميع الناس  
تُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة كانت ملزمة لجميع  
الناس لان كل من يخضع للملك يجب ان يخضع لشريعته . والشريعة العتيقة  
منزلة من الله الذي هو « ملك الارض كلها » كما في مز ٤٦ : ٨ . فالتسوية ان  
كانت ملزمة لجميع سكان الارض

٢ وايضاً لم يكن الخلاص ممكناً لليهود الا بحفظ الشريعة العتيقة ففي تث  
٢٧ : ٢٦ « ملعون من لا يقيم كلمات هذه الشريعة ويعمل بها » فلو امكن  
لسائر الناس ان يخلصوا من دون ان يحفظوا الشريعة العتيقة لكان اليهود اشقى  
الناس

٣ وايضاً ان الوثنيين كان يُسمح لهم باستعمال الشرائع اليهودية وحفظ ناموس  
ففي خر ١٢ : ٤٨ « اذا نزل بكم غريب واراد ان يصنع فصيحاً للرب فليقتن  
كل ذكر له ثم يتقدم فيصنعه ويصير كالصريح في الارض » فلو كانت ممكناً  
للغرباء ان يخلصوا من دون حفظ ناموس لما كان في السماح لهم بحفظه باصر  
الله فائدة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ ان  
كثيراً من الوثنيين رجعوا الى الله بواسطة الملائكة . ومن الثابت ان الوثنيين  
لم يكونوا يحفظون الشريعة . فكان اذن ممكناً لبعض الناس ان يخلصوا من دون  
ان يحفظوا الشريعة

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت موضحة لرسوم الطبيعة ومشتقة

على رسوم أخرى خصوصية زائدة عليها فما كان فيها من شريعة الطبيعة كان يلزم الجميع حفظه لانه من الشريعة العتيقة بل لانهم من الشريعة الطبيعية وما كان فيها زائداً على ذلك لم يكن يلزم حفظه الا لشعب اليهود فقط . وتحقيق ذلك ان الشريعة العتيقة أنزلت لشعب اليهود ليكون لهم بها مزية من القداسة اجلالاً للمسيح الذي كان مزماً ان يولد من ذلك الشعب كما تقدم في الفصل الآنف . وما يرسم لتقديس بعض الناس على وجه مخصوص فلا يكلفه سواهم كالاكليروس المتعبدين الخدمة الالهية فانهم يكلفون ما لا يكلف العالميون وكالراهبان فان طريقهم توجب عليهم من الاعمال الكجالية ما لا يوجب على اهل العالم . وهكذا ذلك الشعب فانه كان يسام تكاليف مخصوصة لم يكن يساهم سواه من الشعوب وعليه قوله في تث ١٨ : ١٣ « كن كاملاً وبغير دنس مع الرب الملك » ولهذا كانوا يستعملون ايضاً نوعاً من الاعتراف كقوله في تث ٣٠ : ٢٦ اعترف اليوم للرب .

إذا اجيب على الاول بان جميع الحاضرين للملك يكلفون حفظ شريعته التي يفرضها على الجميع بالاجمال واما اذا فرض بعض رسوم على خدامه الاخضاء فلا يكلف سواهم حفظها

وعلى الثاني بان الانسان كلما ازداد اتصالاً بالله كان افضل حالاً ولهذا كان شعب اليهود يفوق سائر الشعوب قدراً على حسب ازدياد تمسكه بعبادة الله وعليه قوله في تث ٤ : ٨ « اية امة اخرى بلغت من الشرف ان يكون لها شعائر واحكام عادلة وشريعة عامة » وبهذا الاعتبار ايضاً كان الاكليروس افضل من العالميين والراهبان افضل من اهل العالم

وعلى الثالث بان حصول الخلاص للوثنيين كان بحفظ احكام الناموس اكل وأوثق منه بحفظ الشريعة الطبيعية وحدها ولهذا كان يُسمح لهم برعايتها

وذلك كما يترقب اليوم الملمّاتون الى الطريقة الاكليرسية واهل العالم الى الطريقة  
الريمانية وان كان الخلاص ممكناً لم بدون ذلك

### الفصل السادس

في ان الشريعة العتيقة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي انزلت فيه  
يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم يكن ينبغي انزالها  
في زمان موسى الذي أنزلت فيه لانها كانت موهبة للخلاص الذي كان مستقبل  
الحصول بالمسيح كما مر في ف ٢ و ٣ . والانسان غدا على اثر الخطيئة محتاجاً  
في خلاصه الى هذا الدواء . فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة على اثر  
الخطيئة

٢ وايضاً ان الشريعة العتيقة أنزلت لتقدس الذين كان المسيح مزعماً ان  
يولد منهم . والوعد بالنسل الذي هو المسيح حصل اولاً لابراهيم كما في تك  
١٢ : ٧ . فكان ينبغي اذن انزال الشريعة حالاً في زمان ابراهيم  
٣ وايضاً كما ان المسيح لم يولد من احد من أنسال نوح الا من نسل ابراهيم الذي  
حصل له الوعد كذلك لم يولد من احد من ابناء ابراهيم الا من نسل داود الذي  
تجدد له الوعد كقوله في ٢ ملوك ٢٣ : ١ « قال الرجل الذي وُعد بالمسيح اله  
يعقوب » فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بعد داود كما انزلت بعد ابراهيم  
لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣ : ١٩ « انما وُضعت الشريعة  
بسبب المصيبة الى ان ياتي النسل الذي جعل له الوعد وُرِثت بالملائكة على  
يد وسيط » اي أنزلت بتوسيط كما قال الشارح . فكان اذن من الملائم انزال  
الشريعة العتيقة في ذلك الزمان الذي اقتضاه الترتيب

والجواب ان يقال ان انزال الشريعة العتيقة في زمان موسى كان في غاية  
المطابقة للصواب . ويمكن تحقيق ذلك من وجهين بساعتبار ان كل شريعة

تُفرض على فريقين من الناس فاتما تُفرض على المتصلين والمستكبرين بانفسهم  
لترويضهم وتكبيح من أعتيهم وتُفرض على الاخيار ليتقنوا بها فيستعينوا بذلك  
على ادراك مقاصدهم فكان ينبغي اذن انزال الشريعة في ذلك الزمان خفضاً من  
كبرياء الناس فان الانسان كان يستكبر بامرئ بالعلم والقوة اما بالعلم فلظنه ان  
العقل الطبيعي يكفي للنجاة ولذلك خفضاً لكبريائه من هذا الوجه ترك لادارة  
عقله دون ان يُمد بالشريعة المدونة فثبأ له بالتجربة ان يدرك قصور العقل بما  
كان أزمان ابراهيم من معوط الناس في مهاوي الوثنية وانهما كهم في اقتبح  
الردائل فُرُوي على اثر ذلك من الضروري انزال الشريعة المدونة علاجاً لداء  
الجهل البشري لانه «بالشريعة تُعرف الخطيئة» كما قال الرسول في رو ٣: ٢٠ على  
ان الانسان بعد ان تأدب بالشريعة انخفض استكباره بقوة وظهر له ضعف متفاد لم  
يكن قادراً ان يَتَم ما كان يعرفه وعليه قول الرسول في رو ٨: ٣-٤ «ما لم يستطعه  
الناموس وضعف عنه بسبب الجسد المنجزه الله اذ ارسل ابنه ٠٠٠ ليتمم الناموس فينا»  
واما الاخيار فالشريعة أنزلت مدداً لهم وهذا انما كان ضرورياً للشعب على وجه  
اخص حين أخذ الظلام يفسى الشريعة الطبيعية بسبب وفرة الخطايا غير انه لم يكن  
بدن من ايلاتهم هذا المدد ينفعو من الترتيب حتى يتأدوا بغير الكامل الى الكمال  
ولهذا وجب انزال الشريعة المتينة متوسطة بين شريعة الطبيعة وشريعة النعمة  
اذما اجيب على الاول بانه لم يكن ملائماً انزال الشريعة المتينة على اثر  
خطيئة الانسان الاول . اولاً لان الانسان لاعتماده على عقله لم يكن يرى من  
نفسه حاجة اليها . وثانياً لان اصول الشريعة الطبيعية لم يكن قد غشها الظلام  
حيث لا يعتياد الخطأ .

وعلى الثاني بانه لا ينبغي ان تُسن الشريعة الالهيّة لانها فرض علم كما  
مر في مب ٩٤ غ ١ ولذلك سن الله للناس في عهد ابراهيم بعض رسوم

اهلية تشبه ان تكون منزلية ولكن بعد ان تكثر نسله حتى صار شعباً وخلصوا من  
 ربة الرق لاق ان تسن لهم شريعة فان الارقاء ليسوا من الشعب او المدينة  
 التي تليق بها الشريعة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣  
 وعلى الثالث بانه لما كان ينبغي انزال الشريعة لشعب لم تحصل الشريعة  
 لاولئك الذين ولد المسيح منهم فقط بل لجميع الشعب الموسوم بسمحة الحثان  
 الذي هو علامة الوعد الذي وعده ابراهيم وامن به كما قال الرسول في روم ١١: ١١  
 ولهذا وجب ان تسن الشريعة قبل داود ايضاً لهذا الشعب الذي كان قد تم  
 اجتماعه وتأليفه

### المبحث التاسع والتسعون

#### في رسوم الشريعة العتيقة — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في رسوم الشريعة العتيقة واولاً في تمايزها وثانياً في كل جنس منها على  
 احواله — اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة العتيقة هل  
 تشتمل على رسوم متعددة او على رسم واحد فقط — ٢ هل تشتمل على رسوم اديية — ٣ هل  
 تشتمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية — ٤ هل تشتمل ما عدا ذلك على رسوم  
 فضائية — ٥ هل تشتمل على رسوم اخرى غير هذه الانواع الثلاثة — ٦ في ما كان من  
 طريقة سوفها الناس الى رعاية الرسوم المتقدمة

#### الفصل الاول

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسم واحد فقط

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل الا على رسم  
 واحد لان الشريعة ليست الا رسماً كاملاً في مب ٩٠ ف ٢. والشريعة  
 العتيقة واحدة. فهي اذن لا تشتمل الا على رسم واحد  
 ٢ وايضاً قال الرسول في روم ٩: ١٣ « اذا كان ثمة وصية اخرى فهي مضمونة



في هذه الكلمة أن احب قريبك كنفسك » وهذه وصية واحدة . فالشرية العتيقة اذن لا تشتمل الا على وصية واحدة

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٧ « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم فان هذا هو الناموس والانبياء » فاذا ليس في الشريعة العتيقة الا رسم واحد

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ١٥ : ٢ « أبطل ناموس الوصايا باحكامه » وكلامه على الشريعة العتيقة كما يظهر من قول الشارح هناك . فالشرية العتيقة اذن تشتمل على وصايا متعددة

والجواب ان يقال ان رسم الشريعة لما كان ملزماً كان متعلق بما يجب فعله . ووجوب فعل شيء لما ينشأ عن ضرورة غاية ما فيتين من ذلك ان من حقيقة الرسم ان يكون له نسبة الى الغاية اي من حيث انه لما يرسم ما هو ضروري او مفيد للغاية . وقد يعرض ان تكون اشياء متعددة ضرورية او مفيدة لغاية واحدة وبهذا الاعتبار يجوز ان يرسم لامور مختلفة رسوم متعددة من حيث ان لها غاية واحدة . فينبغي اذن ان يقال ان جميع رسوم الشريعة العتيقة واحدة باعتبار وحدة الغاية ومتعددة باعتبار تعدد الاشياء المسوقة الى الغاية

اذاً احب على الاول بان الشريعة العتيقة يقال لها واحدة باعتبار نسبتها الى غاية واحدة ولكنها تشتمل على رسوم مختلفة باعتبار تمايز الاشياء المسوقة الى الغاية كما ان صناعة البناء واحدة باعتبار وحدة الغاية لان الغرض منها بناء البيت ولكنها تشتمل على رسوم مختلفة باختلاف الافعال المسوقة الى ذلك وعلى الثاني بان غاية الوصية المحبة كما قال الرسول في انيمو ١ : ٥ اذ المقصود من كل شرية القاء المودة بين الناس او بين الانسان والله ولهذا كانت الشريعة كلها تتم بوصية احب قريبك كنفسك باعتبار كونها غاية جميع الوصايا فان

محبة القريب تندرج فيها محبة الله متى أُحِبَّ القريب لأجل الله ولهذا جعل الرسول هذه الوصية بمقام الوصيتين المتعلقتين بمحبة الله ومحبة القريب اللتين قال فيهما الرب في متى ١٢ : ٤٠ « بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والانبياء » وعلى الثالث بان ما يحبه الانسان لأجل غيره متفرعٌ على ما يحبه لأجل نفسه كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٨ اي متى كانت نسبة الانسان الى غيره كنسبته الى نفسه ولهذا كان قوله « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم » تصريحاً بضابط محبة القريب المدرج ضمناً في قوله « احب قريبك كنفسك » فيكون ذلك تفسيراً لهذه الوصية

### الفصل الثاني

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم اديية

يُنْتَظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل على رسوم اديية لان الشريعة العتيقة ممايزة للشريعة الطبيعية كما مر في مب ٩١ ف ٤ ومب ٩٨ ف ٥ . ومرجع الرسوم الادبية الى الشريعة الطبيعية . فهي اذن لا ترجع الى الشريعة العتيقة

٢ وايضاً لما وجبت مساعدة الشريعة الالهية للانسان حيث يعجز العقل الانساني كما في امور الايمان المجاوزة حد العقل . وعقل الانسان كفاء الرسوم الادبية في ما يظهر . فهي اذن ليست الى الشريعة العتيقة التي هي الشريعة الالهية ٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة يقال لها حرف قاتل كما في ٢ كور ٣ : ٦ . والرسوم الادبية لا تقتل بل تحيي كقوله في مز ١١٨ : ٩٣ « لا انسى الى الابد عداياتك لانك بها احييتني » فليست الرسوم الادبية اذن الى الشريعة العتيقة لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧ : ٩ « زادم العلم واورثهم شريعة الحياة » والعلم والتهديب يرجع الى الاخلاق فقد كتب الشارح على قوله في عبر ١١ : ١٢

كل تهذيب الخ ما نصه « التهايب هو ترويض الاخلاق بالامور الصعاب »  
فقد كانت اذن الشريعة المنزلة من الله مشتملة على رسوم اديية

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت مشتملة على رسوم اديية كما  
يظهر من قوله في خر ٢٠ « لا تقتل : لا تسرق » وهذا ما يقتضيه الصواب فكما  
ان المقصود الاول من الشريعة الانسانية ايقاع الصداقة بين الناس كذلك المقصود  
الاول من الشريعة الالهية جعل الانسان صديقاً لله . ولان المشابهة هي الباعث  
على المحبة كقوله في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوان يحب نظيره » تمتنع صداقة  
الانسان لله الذي هو في غاية الصلاح ما لم يصير الناس صلحاء وعليه قوله في اجبار  
١٩ : ٢٠ « كونوا قديسين لاني انا قدوس » وصلاح الانسان قائم بالفضيلة  
التي « تجعل صاحبها صالحاً » كما قال ارسطو في كتاب الاخلاق ٢ ب ٦ ولهذا  
وجبان يجعل في الشريعة العتيقة رسوم تتعلق بافعال الفضائل وهذه هي رسوم  
الناموس الادبية

اذ اوجب على الاول بان الشريعة العتيقة ليست ممايزة للشريعة الطبيعية  
بمعنى انها اجنبية عنها بالاطلاق بل بمعنى انها منضمة زيادة عليها فكما ان  
النعمة تقتضي تقديم وجود الطبيعة كذلك الشريعة الالهية تقتضي تقديم وجود  
الشريعة الطبيعية

وعلى الثاني بانه قد كان لا يمتثالاً بالشريعة الالهية ان تسعف الانسان ليس في  
ما يتعذر على العقل فقط بل في ما قد يعرض ان يخطئ فيه ايضاً . ولم يكن  
ممكناً ان يخطئ عقل الانسان بالاجمال في رسوم الناموس الطبيعي الادبية العامة  
جداً ولكنه بسبب اعتياده ارتكاب الخطايا كان يشقى عقله ظلاماً في الافعال  
الجزئية واما سائر الرسوم الادبية التي هي بمنزلة لوازم لمبادئ الناموس الطبيعي  
العامة فقد كانت مزلة لمقول كثير من الناس حتى كانت تستند جواز ما هو

في نفسه فيجب من ثم ان تمد الشريعة الالهية الانسان بما يدفع هذين الوجهين من نقصان كما انا في العقائد اليمانية ايضا لسنا تكلف ان نعتقد ما يعذر ادراكه بالعقل فقط كثنائث الله بل ما يمكن ادراكه بالعقل المستقيم ايضا كتوحيد الله دفعا لخطا العقل الانساني الذي كان يحدث لكثير من الناس وعلى الثالث بان حرف الشريعة في الرسوم الادبية يقال انه يقتل اي يجعل سبيلا الى القتل من حيث انها تأمر بما هو خير دون ان تسعف بايلاء النعمة على فعله كما قرر ذلك اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ب ١ .

### الفصل الثالث

في ان الشريعة المتينة هل تشمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية يُعفى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة المتينة لا تشمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية فان كل شريعة تُسن للناس من شأنها ان تسوس الافعال الانسانية . والافعال الانسانية يقال لها ادبية كما مر في مب ١ ف ٣ . فيظهر من ثم ان الشريعة المسنونة للناس لا ينبغي ان تشمل الاعلى رسوم ادبية

٢ وايضا ان الرسوم التي يقال لها طقسية يظهر انها ترجع الى العبادة الالهية . والعبادة الالهية هي فعل فضيلة الديانة التي « تدعو الى عبادة الطبع الالهي وتكرمه بالشعائر الظاهرة » كما قال توليوس في خطابه لـ ٢ في الاستبطان . ولان الرسوم الادبية تتعلق بافعال الفضائل كما مر في الفصل الآنف يظهر انه لا ينبغي جعل الرسوم الطقسية مميزة للرسوم الادبية

٣ وايضا يظهر ان الرسوم الطقسية هي التي تدل على شيء بطريق الرمز . وأولي ما تكون الدلالة عند الناس بالانفاذ كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي لـ ٢ ب ٣ و ٤ . فلم يكن اذن حاجة الى ان يجعل في الشريعة رسوم

طقسية تتعلق ببعض الافعال الريمزية

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ١٣ « كتب الكلمات العشر على لوحين من حجر وامرني في ذلك الوقت بان اعلمكم طقوساً واحكاماً تعملون بها »  
ووصايا التاموس المشر اديبة . فهناك اذن مساعدا الرسوم الاديبة رسوم  
آخر طقسية

والجواب ان يقال ان المقصود بالذات من الشريعة الالهية سوق الناس الى  
الله ومن الشريعة الانسانية سوق الناس بعضهم الى بعض كما مر في الفصل  
الآنف ومن ثم لم تُعن الشرائع الانسانية بشيء يتعلق بالعبادة الالهية  
الا بالنسبة الى مصلحة الناس العامة ولهذا اختلفت ايضاً كثيراً مما يتعلق بالامور  
الالهية على حسب ما كان يظهر لها ملائماً لتهديب اخلاق الناس كما هو واضح  
في شعائر الوثنيين . واما الشريعة الالهية فيعكس ذلك قد عني بسوق الناس  
بعضهم الى بعض على حسب ما كان ملائماً لسوقهم الى الله الذي هو المقصود  
منها بالذات . وليس يساق الانسان الى الله بافعال العقل الباطنة التي هي  
الايمان والرجاء والمحبة فقط بل بافعال خارجة ايضاً يعلن بها الانسان عبوديته  
لله وهي ترجع الى عبادة الله . وهذه العبادة يقال لها (في اللاتينية) Coeremonia  
(اي شعائر او طقوس) وهو لفظ مركب من Munia اي عطايا ومن Coeris  
وهي الهة الخنطة وذلك أن التقادم لله كانت تقدم له اولاً من الخنطة او ان  
هذا اللفظ جعل عند اللاتين دالاً على العبادة الالهية اخذاً له من اسم قرية  
قريبة من رومية يقال لها Coere لانه لما استولى الجلاقة على رومية حمل  
الرومانيون الى هناك اقداسهم وحفظوها بنهاية الاجلال ولهذا يقال بالخصوص  
لتلك الرسوم التي ترجع في الشريعة الى عبادة الله طقسية  
اذاً اجيب على الاول بان الافعال الانسانية تتناول العبادة الالهية ايضاً

ولمذا كانت الشريعة العتيقة للسنة للناس تشتمل ايضاً على رسوم تتعلق  
بهذه الافعال

وعلى الثاني بان رسوم الشريعة الطبيعية عامة محتاج الى تخصيص كما مر  
في مب ٤ ف ٤ وهذا التخصيص يحصل بالشريعة الانسانية والشريعة الالهية .  
وكما ان التخصيصات التي تحصل بالشريعة الانسانية لا تجعل الى الشريعة  
الطبيعية بل الى الشريعة المدونة كذلك التخصيصات التي تحصل بالشريعة  
الالهية تجعل مميّزة للرسوم الادبية التي ترجع الى الشريعة الطبيعية . اذا قرر  
ذلك كانت عبادة الله التي هي فعل فضيلة من قبيل الرسوم الادبية واما تخصيص  
هذا الرسم اي ان يُعبد الله بقرابين مخصوصة ونقادم معينة فهو من قبيل الرسوم  
الطقسية . فتكون الرسوم الطقسية مميّزة للرسوم الادبية

وعلى الثالث بان الالهيات لا يمكن اعلانها للناس الا تحت اشياء محسوسة  
كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السبائية ب ١ . والاشياء متى لم يقتصر  
على التعبير عنها باللفظ فقط بل مثّلت للحس ايضاً كانت اشد تأثيراً في النفس  
ولمذا لا نورد الالهيات في الكتاب تحت الاشياء المعبر عنها باللفظ فقط كما في  
الكلام المجازي بل تحت اشياء الامور التي تبدو للنظر ايضاً وهذا يرجع الى  
الرسوم الطقسية

#### الفصل الرابع

هل يوجد ايضاً ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية  
ينبغي الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في الشريعة العتيقة ما عدا الرسوم  
الادبية والطقسية رسوم قضائية فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس  
ك ٦ ب ٢ وك ١٠ ب ٢ وك ١٩ ب ١٨ ان في الشريعة العتيقة « رسوماً للسيرة  
ورسوماً للتعبير » ورسوم السيرة هي الرسوم الادبية ورسوم التعبير هي الرسوم

الطقسية . فإذا ليس يجب ان يُجمل في الشريعة ما عدا هذين الجنتين من الرسوم رسوم اخرى قضائية

٢ وايضاً كتب الشارح على قوله في مز ١١٨ : ١٠٧ عن احكامك لم اعدل ما نصه « اي عن تلك الاحكام التي جعلتها نظاماً للسيرة » ونظام السيرة يرجع الى الرسوم الادبية . فاذاً ليس ينبغي التفرقة بين الرسوم القضائية والرسوم الادبية

٣ وايضاً يظهر ان القضاء هو فصل المدالة كقوله في مز ٩٣ : ١٥ « الى ان يعود العدل الى القضاء » وفعل المدالة يرجع الى الرسوم الادبية كاقوال سائر الفضائل . فالرسوم الادبية اذن تضمن في نفسها الرسوم القضائية فلا ينبغي التفرقة بينهما

لكن يفارض ذلك قوله في تث ١٠ : ٦ « هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام » والرسوم تطلق بالعلبة على الرسوم الادبية . فهناك اذن ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية ايضاً

والجواب ان يقال قد مر في الفصلين الآتين ان من شأن الشريعة الالهية ان تسوق الناس بعضهم الى بعض وان تسوقهم الى الله . وكلا هذين يرجع بالاجمال الى مبادئ الشريعة الطبيعية التي ترجع اليها الرسوم الادبية لكن لا بد من تعيين كليهما بالشريعة الالهية او الانسانية لان المبادئ المعلومة بالقطرة عامة في النظريات وفي العمليات . فاذا كما ان تعيين الرسم العام المتعلق بالمادة الالهية يحصل بالرسوم الطقسية كذلك تعيين الرسم العام المتعلق بالمدالة الواجبة ورابطتها بين الناس يحصل بالرسوم القضائية . وعلى هذا يجب ان يُجمل في الشريعة المتينة ثلاثة انواع من الرسوم اي رسوم اديية حاصلة عن مبادئ الشريعة الطبيعية ورسوم طقسية قائمة بتعيين طرق المباداة الالهية ورسوم قضائية قائمة بتعيين

طرق المدالة الواجبة رعيتها بين الناس . ومن ثم فالرسول بعد ان قال في رو٢٠٧ ان « الشريعة مقدسة » قال ان « الرصية عادلة ومقدسة وصالحة » فهي عادلة باعتبار الرسوم القضائية ومقدسة باعتبار الرسوم الطقسية اذ انما يقال مقدس لما هو مخصص بالله وصالحة باعتبار الرسوم الادبية اذ اُجيب على الاول بان الرسوم الادبية والرسوم القضائية ترجع الى سياسة السيرة الانسانية فكل منهما يدخل تحت احد النوعين اللذين ذكرهما غسطينوس اي تحت رسوم السيرة

وعلى الثاني بان المراد بالقضاء امضاء المدالة الذي يحصل بتوجيه العقل الى بعض الجزئيات على وجه معين فتكون الرسوم القضائية مشاركة من وجه للرسوم الادبية اي من حيث تنبعث عن العقل ومن وجه للرسوم الطقسية اي من حيث هي تعيين طرق الرسوم العامة ولذلك قد يراد بالاحكام الرسوم القضائية والادبية كقوله في ت ٥ : ١ « اسمع يا اسرائيل الطقوس والاحكام » وقد يراد بها الرسوم القضائية والطقسية كقوله في اجار ١٨ : ٤ « تصنعون احكامي وتحفظون رسومي » حيث اراد بالرسوم الادبية والاحكام الرسوم القضائية والطقسية

وعلى الثالث بان فعل المدالة يرجع بالجملة الى الرسوم الادبية<sup>٣</sup> اما تعيينه بالخصوص فالى الرسوم القضائية والطقسية

### الفصل الخامس

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الادبية

والقضائية والطقسية على رسوم اخرى

يتغلى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة تشتمل ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية على رسوم اخرى فان الرسوم القضائية ترجع الى



فعل العدالة التي تكون بين انسان وانسان والرسوم الطقسية ترجع الى فعل الديانة التي بها يُعبَد الله . على انه يوجد من دون هاتين فضاءل اخرى كثيرة كالمغة والشجاعة والسخاء وغيرها على ما مر في مب ٦٠ ف ٥٠ فاذا ما عدا الرسوم المتقدمة لا بد من وجود رسوم اخرى كثيرة في الشريعة العتيقة

٢ وايضاً في ث ١١ : ١ « أَجِبَ الرب الهك واحفظ رسومه وطقوسه واحكامه ووصاياه » وقد مر في الفصل الآنف انه يراد بالرسوم عند اطلاقها الرسوم الادبية . فاذا ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية لا تزال الشريعة العتيقة مشتملة على رسوم اخرى يقال لها وصايا

٣ وايضاً في ث ٦ : ١٧ « احفظ رسوم الرب الهك والشهادات والطقوس التي رسمتها لك » فاذا ما عدا جميع الرسوم المتقدمة لا تزال الشريعة تشتمل على الشهودات

٤ وايضاً في مز ١١٨ : ١٣ « لا انسى الى الابد عدالاتك » اي شريعتك كما قال الشارح . فاذا ليست رسوم الشريعة العتيقة منحصرة في الرسوم الادبية والطقسية والقضائية بل تتناول العدالات ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في ث ٦ : ١ « هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام التي امركم بها الرب الهكم » وقد وردت هذه في بدء الشريعة . فرسوم الناموس اذن منحصرة كلها في هذه

والجواب ان يقال ان الشريعة يرد فيها امور هي رسوم وامور يُقصد بها انفاذ الرسوم . فالرسوم تتعلق بما يجب فعله وانفاذها يُحمل عليه الانسان بامر من سلطة الامر ومنفعة الانفاذ القائمة بادراك خير نافع اولئذ او محمود او بالمهرب مما يصاد ذلك من الشرور ، اذا تقرر ذلك كان من الضرورة ان يرد في الشريعة العتيقة امور تدل على سلطة الله الامر كقوله في ث ٦ : ٤

« اسمع يا اسرائيل ان الرب الهك الله واحد » وفي تك ١ : ١ « في البدء خلق الله السماء والارض » وهذه يقال لها شهادات وامور هي ثواب لمن يرى الشريعة وعقاب لمن يتعداها كقوله في تث ٢٨ « اذا سمعت صوت الرب الرب الهك يملكك فوق جميع الامم الخ » وهذه يقال لها عدالات باعتبار ان الله يعاقب بعضاً او يثيب بعضاً على مقتضى العدالة . ثم ما يجب فعله لا يقع تحت الرسم الا باعتبار كونه واجباً بوجه من الوجوه والواجب على ضربين واجب عقلًا وواجب شرعاً على حد ما قسم الفيلاسوف العدل الى قسمين ادبي وشرعي كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ . فالواجب الادبي ضربان فان العقل يوجب فعل شيء . اما لكونه ضرورياً يتعذر من دونه ترتيب الفضيلة او لكونه مفيداً لرعاية ترتيب الفضيلة من وجه افضل وبناءً على ذلك فالشرعية قد تأمر ببعض الامور الادبية او تنهى عنها على انها واجبة بالحصر نحو لا تقتل لا تسرق وهذه يقال لها على وجه الخصوص رسوم . وقد تأمر بانشاء او تنهى عنها لا على انها واجبة بالحصر بل على انها افضل وهذه يجوز ان يقال لها وصايا لما فيها من الجمل والاقناع كقوله في خر ٢٢ : ٢٦ « اذا استرھت ثوب قريك فقبل غروب الشمس رده اليه » واشباه ذلك وعليه قول ابرونيمس في شرح انجيل مرقس « ان في الرسوم العدل وفي الوصايا المحبة » واما الواجب الشرعي فمرجعه في الامور البشرية الى الرسوم القضائية وفي الامور الالهية الى الرسوم الطقسية على ان ما كان من قبيل العقاب او الثواب يجوز ان يقال له ايضاً شهادات من حيث يعلن به العدل الالهي على نحو ما . وجميع رسوم الشريعة يجوز ان يقال لها عدالات من حيث يراد بها انفاذ العدل الشرعي . ثم يجوز ان يجعل بين الرسوم والوصايا تفرقة اخرى بان يكون المراد بالرسوم ما امر به الله بنفسه دون واسطة وبالوصايا ما اوصى به بواسطة آخرين كما يظهر من دلالة اللفظ.

الوضعية . ومن ذلك كله يظهر ان جميع رسوم التاموس لا تعدوان تكون اديبة او طقسية او قضائية وما سوى ذلك فليس رسوماً بل يُقصد به رعاية الرسوم كما مرَّ

اذ اُجيب على الاول بان ليس من الفضائل ما يضمن حقيقة الواجب سوى العدل وحده ولهذا فالرسوم الادبية لما يقع عليها ايجاب الشريعة من حيث ترجع الى العدل الذي منه الديانة ايضاً كما قال توليوس في استنباط الخطابة ك ٢ ب ٣ وعلى هذا فالعدل الشرعي يمتنع ان يكون خارجاً عن الرسوم الطقسية والقضائية

اما سائر الاعتراضات فالجواب عليها يظهر مما تقدم

#### الفصل السادس

هل كان من الضرورة ان تبث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميين يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه لم يكن من الضرورة ان تبث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميين فان غرض الشريعة الالهية ان تخضع الناس لله بالخوف والمحبة كقوله في تث ١٠: ١٢ «والان يا اسرائيل ما الذي يطلبه منك الرب الهك الا ان تتي الرب الهك وتسلك في طرقه وتحميه» وشهوة الزمنيات تصرف عن الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ ان الشهوة هي سم المحبة . فيظهر اذن ان الوعد والوعيد الزميين منافيان لغرض الشارع . وهذا يجعل الشريعة مرذولة كما يظهر من كلام الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦

٢ وايضاً فالشريعة الالهية هي اعلى من الشريعة الانسانية . وقد نجد في العلوم انه كلما كان العلم اعلى كانت الوسائل التي يستخدمها اعلى . ولما كانت الشريعة الانسانية تستخدم الوعد والوعيد الزميين لحل الناس على رعايتها لم

ينبغي ان تستخدمهما الشريعة الالهية بل وجب ان تستخدم اعظم منهما  
 ٣ وايضاً ما يحدث للاختيار والاشرار على السواء ينتج ان يكون ثواباً للبر  
 او عقاباً لللاثم . وقد جاء في جا ١ : ٢ « جميعها ( يعني الزمانيات ) تحدث على  
 السواء للصديق والنافع للصالح والشرير للطاهر والنجس لتناج الضحايا ولحقن  
 الدبابح » فاذا ليس يليق ان تُحمل الحيرت او الشرور الزمنية عقاباً او ثواباً  
 لوصايا الشريعة الالهية

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١ « ان شتمتم ومعتصموني فانكم تاكلون  
 طيات الارض وان ايتمتم ومخطتموني فالسيف يأكلكم »  
 والجواب ان يقال كما ان الناس لما يتأدون في العلوم النظرية الى النتائج  
 بوساطة قياسية كذلك لما يتأدون في جميع الشرائع الى رعاية الرسوم بالعقاب  
 والثواب . ونحن نجد في العلوم النظرية ان الطالب تلتقى اليه الاوساط على  
 حسب حالته ولهذا ينبغي ان يتدرج في العلوم تدرجاً مترتباً فيبدأ بما هو  
 ايسر للطلاب فكذلك ايضاً ينبغي لمن يشاء ان يحمل الانسان على رعاية الرسوم ان  
 يبدأ في ذلك بما يؤثر فيه على حد ما يُغرس الأحداث بفعل شيء بهدأيا صبيانية  
 يسيرة . وقد اسلفنا في مب ٩٣ ف ٥ ومب ٩٨ ف ١ و ٢ و ٣ ان الشريعة  
 العتيقة كانت توهب للمسيح تأهيب الناقص للكامل ولهذا أنزلت على الشعب  
 الذي كان لا يزال ناقصاً بالنسبة الى الكمال الذي كان مستقبلاً المحصول بالمسيح  
 ومن ثمه شدة ذلك الشعب بالحدث الذي لا يزال تحت يد المؤدب كما في  
 غلا ٣ : ٢٤ . وكال الانسان قائم بان يستهين بالزمانيات ويتعلق بالروحيات  
 كما يظهر من قول الرسول في فيل ٣ « انسى ما ورائي وامتد الى ما امامي .  
 فلكن اذن جميعاً نحن الكاملين على هذا الرأي » على ان من شأن الناقصين  
 ان يتوقوا الى الحيرت الزمنية لكن بالنسبة الى الله واما الضالون فمن شأنهم ان

يحملوا غايتهم في الخيرات الزمنية . فقد كان اذن لائتمسا بالشرعية المتبعة ان  
تسوق الناس الى الله بواسطة الزمنيات التي توفر في الناس الغير الكاملين  
اذ اوجب على الاول بان الشهوة التي بها يحمل الانسان غايته في الخيرات  
الزمنية هي سم الهبة واما اصابة الخيرات الزمنية التي يتوق اليها الانسان بالنسبة  
الى الله فهي طريق يودي بنير الكاملين الى حب الله كقوله في مز ١٩: ٤٨  
« يعترف لك حين تحسن اليه ».

وعلى الثاني بان الشرعية الانسانية تحمل الناس على رعايتها بالثواب او  
العقاب الزمني الذي يميز به الناس واما الشرعية الالهية فتصلهم على رعايتها  
بالثواب او العقاب الذي يميز به الله فهي تستخدم في ذلك وسائل اعلى  
وعلى الثالث بان من تصنع تاريخ العهد العتيق وجد ان حالة الشعب العامة  
كانت دائماً في عهد الناموس حالة رخاء واقبال حين كانوا يرعون الناموس ولما  
كانوا يتعدون رسومه كانوا يعقون في بلايا كثيرة على ان بعض الافراد مع  
حفظهم الناموس كانوا يعقون في بعض البلايا اما لانهم كانوا قد صاروا  
روحانيين فيزدادون بذلك تفرها عن الزمنيات والتمسكاً في فضيلتهم اولاً لانهم  
كانوا يرعون الناموس في الخارج ولكن قلوبهم كان متعلقاً بالزمنيات وبعيداً  
عن الله كقوله في اش ٢٩ : ١٣ « هذا الشعب يكرمني بشفتيه وقلبه بعيد مني »

#### المبحث المتعم مئة

في رسوم الناموس العتيق الادية - وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم يبنى النظر في كل من اجناس رسوم الناموس العتيق . واولاً في الرسوم الادية .  
وثانياً في الرسوم الطقسية . وثالثاً في الرسوم القضائية . اما الاول فالبحث فيه يدور على  
اثنين عشرة مسألة - ١ ان رسوم الناموس العتيق الادية هل ترجع كلها الى الشرعية  
الطبيعية - ٢ هل تتعلق بافعال جميع الفضائل - ٣ هل ترجع كلها الى الرضايا العشر -  
في تفصيل الرضايا العشر - ٥ في عددها - ٦ في ترتيبها - ٧ في كيفية ايرادها - ٨

هل يجوز الاعفاء منها — ٩ في ان كيفية رعاية النضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة —  
١٠ في ان كيفية الحجة هل تقع تحت رسم الشريعة — ١١ في اثبات ما سوى ذلك من  
الرسوم الادبية — ١٢ في ان رسوم التاموس المتبق الادبية هل تشمل التبرير

### الفصل الاول

في ان الرسوم الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية

ينطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسوم الادبية لا ترجع كلها الى  
الشريعة الطبيعية ففي مي ١٧ : ٩ « زادم العلم واهلهم شريعة الحياة » والعلم  
قسم لشريعة الطبيعة لان الشريعة الطبيعية لا يتوصل اليها بالعلم بل بالتفريزة  
الطبيعية . فاذًا ليست جميع الرسوم الادبية من قبيل الشريعة الطبيعية  
٢ : وايضًا ان الشريعة الالهية اُكل من الشريعة الانسانية . والشريعة الانسانية  
تزيد على ما هو من قبيل الشريعة الطبيعية امورًا تتعلق بالاخلاق الجميلة . وهذا  
ظاهر من ان الشريعة الطبيعية واحدة لجميع الناس . ومثل هذه الاصول  
الادبية تختلف باختلافهم . فلأن تكون الشريعة الالهية قد زادت على الشريعة  
الطبيعية امورًا ترجع الى الاخلاق الجميلة أولى

٣ وايضًا كما ان العقل الطبيعي يرشد الى بعض الاخلاق الجميلة كذلك  
الايان ايضًا وعليه قوله في غلا ٥ : ٦ « ان » الايمان يعمل بالحجة » والايمان ليس  
مندرجًا تحت الشريعة الطبيعية لان الامور الايمانية هي فوق العقل الطبيعي .  
فرسوم التاموس الالهية لا ترجع اذن كلها الى الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٤ : ٢ « الامم الذين ليس عندهم التاموس  
يعملون بالطبيعة بما هو في التاموس » وهذا ينبغي ان يحمل على ما هو من قبيل  
الاخلاق الجميلة . فاذًا رسوم التاموس الادبية ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية  
والجواب ان يقال ان الرسوم الادبية الميزة للرسوم الطقسية والقضائية تتعلق

بما يرجع بنفسه الى الاخلاق الجلية ؛ ولان الاخلاق البشرية تعتبر بالنسبة  
 الى العقل الذي هو المبدأ الخاص للافعال البشرية فما كان منها موافقاً للعقل يقال  
 له جميلٌ وما كان منافراً له يقال له قبيحٌ . وكان جميع احكام العقل النظري  
 تصدر عن العلم القطري بالمبادئ الأولى كذلك جميع احكام العقل العملي تصدر  
 عن مبادئ معلومة بالقطرة كما مر في مب ١٤ ف ٢ وهذه يجوز ان يختلف  
 صدور الحكم عنها باختلاف المحكوم عليه فان من الافعال البشرية ما هو من  
 الواضح بحيث يمكن بنظر يسير ان يحكم بداهةً بحسنه او قبحه من تلك المبادئ  
 العامة والاولى . ومنها ما يقتضي الحكم فيه طول نظير في الاحوال المختلفة التي  
 ليس التدقيق فيها من شأن كل انسان بل من شأن الحكماء كما ان النظر في ما  
 للعلوم من النتائج الجزئية ليس من شأن الجميع بل من شأن الفلاسفة فقط .  
 ومنها ما يحتاج الانسان في الحكم فيه الى تعليم الهي كما في العقائد الایمانية .  
 اذا نقرر ذلك وضح ان الرسوم الادبية لما كانت تتعلق بما يرجع الى الاخلاق  
 الجلية وكانت الاخلاق الجلية هي الاخلاق الموافقة للعقل وكانت جميع احكام  
 العقل البشري تصدر بنحو ما عن العقل الطبيعي كان من الضرورة ان ترجع  
 كلها الى الشريعة الطبيعية ولكن على انحاء مختلفة فنما ما يحكم العقل الطبيعي في  
 كل انسان بداهةً بنفسه بوجوب فعله او تركه كقوله في خر ١٢: ٢٠-١٣-  
 ١٥ « اكرم اباك وامك . لا تقتل . لا تسرق » وهذا يرجع بالاطلاق الى  
 الشريعة الطبيعية . ومنها ما يقتضي الحكم بوجوب رعايته نظراً عقلياً ادق  
 من جهة الحكماء . وهذا يرجع الى الشريعة الطبيعية ولكن بحيث يحتاج الى تعليم  
 يشق به الحكماء من هم ادق منهم كقوله في احبار ٣٢: ١٩ « ثم قدام الاشيب  
 وكرم شخص الشيخ » واشباه ذلك . ومنها ما يحتاج العقل الانساني في الحكم  
 فيه الى تعليم الهي تشقق به في الالهيات كقوله في خر ٢٠: ٤-٢ « لا تصنع

لك منحوتاً ولا صورة شيء . لا تخلف باسم الرب الملك باطلاً»  
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الثاني

في أن رسوم التاموس الادبية هل تتعلق بجميع افعال الفضائل  
يختص الى الثاني بأن يقال : يظهر أن رسوم التاموس الادبية ليست تتعلق  
بجميع افعال الفضائل . فإن حفظ رسوم التاموس المتين يقال له عدالة كقول  
في مز ١١٨ : ١٨ « ساحتفظ عدالاتك » والعدالة هي اقامة العدل . فالرسوم  
الادبية اذن لا تتعلق الا بافعال العدل

٢ وايضاً ما يتعلق به الرنم يتضمن حقيقة الواجب . وحقيقة الواجب لا  
ترجع من الفضائل الا الى العدل الذي ينفذ فعله الخاص اعطاء كل حقه . فرسوم  
التاموس الادبية اذن لا تتعلق من افعال الفضائل الا بافعال العدل  
٣ وايضاً كل شريعة انما تُسنُّ لاجل المصلحة العامة كما قال اميدوروس  
في الاشتقاق ٢ ب ١٠ . وليس من الفضائل ما ينظر الى المصلحة العامة سوى  
العدل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ١ . فالرسوم الادبية اذن  
لا تتعلق الا بافعال العدل فقط

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الفردوس ب ٨ « الخطيئة هي تعدي  
التاموس الالهي والتمرّد على الوصايا السماوية » والخطايا مضادة لجميع افعال  
الفضائل . فالتاموس الالهي اذن من شأنه ان يرتب افعال جميع الفضائل  
والجواب ان يقال لما كانت رسوم التاموس موضوعة لاجل المصلحة العامة  
كما مر في مب ٩٠ ف ٢ وجب ان تكون رسوم التاموس مختلفة باختلاف  
هيئة الاجتماع ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٤ ب ١ ان المدينة التي  
يسوسها ملك ينبغي ان يُسنَّ فيها شرائع مغايرة لشرائع المدينة التي يسوسها الشعب



او بعض المتعديين من اهلها . وهيئة الاجتماع الموضوعة له الشريعة الانسانية  
مغايرة لهيئة الاجتماع الموضوعة له الشريعة الالهية فان الشريعة الانسانية  
موضوعة للاجتماع المدني الذي هو مؤلفة الناس بعضهم لبعض . والناس  
انما يألفون بينهم بافعال ظاهرة يتواصلون بها وهذا التواصل يرجع الى حقيقة  
العدل الذي هو قوام سياسة الاجتماع البشري ولهذا فالشريعة الانسانية لا تفرض  
من الرسوم الا ما يتعلق بافعال العدل وانما أمرت بافعال الفضائل الأخر فاما  
ذاك الا من حيث تدخل تحت حقيقة العدل كما يظهر من كلام الفيلسوف في  
كتاب الاخلاق هـ ١٠ . واما الاجتماع الذي تنحوي اليه الشريعة الالهية فهو الذي  
يحصل به الائتلاف بين الله والناس اما في الحياة الحاضرة او في المستقبل . ولهذا كانت  
الشريعة الالهية تفرض رسوماً تتعلق بجميع ما يفضي بالناس الى الائتلاف مع الله .  
والانسان يتصل بالله بالعقل القائمة فيه صورة الله فالشريعة الالهية اذن تفرض  
رسوماً تتعلق بجميع ما يحسن به ترتيب عقل الانسان وهذا يحصل بافعال جميع  
الفضائل فان الفضائل العقلية ترتب افعال العقل في انفسها والفضائل الالدية  
ترتبه بالنسبة الى الآلام الباطنة والافعال الظاهرة وبذلك يتضح ان الشريعة  
الالهية تصيب بفرضها رسوماً تتعلق بافعال جميع الفضائل غير ان بعض هذه  
الافعال . هو ما لا يستطيع بدونه رعاية نظام الفضيلة الذي هو نظام العقل يقع  
تحت تكليف الشريعة وبفرضها وهو ما يرجع الى حسن كمال الفضيلة يقع تحت  
نذب الشريعة

اذ اوجب على الاول بان اتقوا وصايا التاموس بنضن حقيقة العدالة ولو كانت  
متعلقة بافعال الفضائل الأخر من حيث ان من العدل ان يدع الانسان الله او  
ان يدع للعقل كل ما هو من شأن الانسان  
وعلى الثاني بان العدل الحقيقي ينظر الى ما يجب على الانسان لا آخر واماسائر

الفضائل فيُنظر فيها الى ما يجب على القوى السافلة للعقل وباعتبار هذا الواجب جعل الفيلسوف بعض العدل مجازياً كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ١١ وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم من اختلاف هيئة الاجتماع

### الفصل الثالث

في ان رسوم التاموس العتيق الادبية هل ترجع كلها الى الوسايا العشر  
ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان رسوم التاموس العتيق الادبية لا ترجع كلها الى الوسايا العشر فان اول وسايا التاموس واهما : احب الرب الهك واحب قريبك : كما في متى ٢٢ : ٣٧ و ٣٩ وهذان ليسا مندرجين في الوسايا العشر

٢ وايضاً ان الرسوم الادبية لا ترجع الى الرسوم الطقسية بل بالعكس . ومن جملة الوسايا العشر وصية طقسية وهي : اذكر ان تقدس يوم السبت : فالرسوم الادبية اذن لا ترجع الى جميع الوسايا العشر

٣ وايضاً ان الرسوم الادبية تتعلق بجميع افعال الفضائل . والوسايا العشر لا يجعل فيها الا الرسوم المتعلقة بافعال العدل كما يظهر لمن يتبعها . فهي اذن لا تشمل على جميع الرسوم الادبية

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قوله في متى ١١ : ٥ طوبى لكم اذا عبروكم الآية ونصه « ان موسى وضع اولاً الوسايا العشر ثم فصلها الى فروع » فاذاً جميع رسوم التاموس فروع للوسايا العشر

والجواب ان يقال ان الفرق بين الوسايا العشر ومائر رسوم التاموس هو ان الوسايا العشر يقال ان الله سنها للشعب بنفسه ومائر الرسوم سنها لهم بواسطة موسى فاذاً لما يرجع الى الوسايا العشر تلك الرسوم التي يتلقى الانسان بنفسه معرفتها من الله وهي اولاً تلك الرسوم التي يمكن ان تُدرَك حالاً بنظر يسير من المبادئ

الأولى العامة وثانياً تلك الرسوم التي تُعَلَّمُ حلالاً من الإيمان للمُلهَم من الله . فاذاً  
 جُلسان من الرسوم يُعْلَنان في عداد الوصايا العشر اولها تلك الرسوم التي هي  
 أولى وعامة وهذه لا تحتاج الى ان تدوّن في سوى العقل الطبيعي من حيث هي  
 ينة بانفسها كأن لا ينبغي للانسان ان يؤذي احداً ونحو ذلك والثاني تلك  
 الرسوم التي وُجِدت باجتهاد الحكماء موافقة للعقل فان هذه يتلقاها الشعب  
 من الله بواسطة تعليم الحكماء . على ان كلا هذين الجنسَيْن مندرج ضمناً في الوصايا  
 العشر لكن لا على نحو واحد فان الرسوم الاولى العامة مندرجة فيها اندراج  
 المبادئ في النتائج القريبة والرسوم التي تُعرَف بواسطة الحكماء مندرجة فيها  
 بعكس ذلك اندراج النتائج في المبادئ

اذاً اجيب على الاول بان ذينك الرسمين هما اول رسوم التاموس الطبيعي  
 واعمالها وهما يتَّان بانفسهما للعقل الانساني اما بالنطرة او بالايان ولهذا فجميع  
 الوصايا العشر ترجع اليهما رجوع النتائج الى المبادئ العامة  
 وعلى الثاني بان وصية حفظ السبت اديّة من وجه اي من حيث يؤمر بها  
 ان يتفرغ الانسان حيناً ما للامور الالهية كقوله في مز ٤٥ : ١١ «تفرغوا وانظروا  
 اني انا الرب» وبهذا الاعتبار جُمِلت في عداد الوصايا العشر لا باعتبار تخصيص  
 الزمان فانها بهذا الاعتبار وصية طقسية

وعلى الثالث بان حقيقة الواجب هي في سائر الفضائل اخفى منها في فضيلة  
 العدل فلم تكن الرسوم المتعلقة بافعال سائر الفضائل ينة للشعب كالرسوم المتعلقة  
 بافعال العدل ولهذا كانت افعال العدل تقع بوجه مخصوص تحت الوصايا العشر  
 التي هي الاركان الأولى للتاموس

### الفصل الرابع

في ان التفصيل الذي يجعل للوصايا المشرحل هو صحيح

يتمخض الى الرابع بان يقال : يظهر ان التفصيل الذي يُجعل للوصايا العشر غير صحيح فان عبادة الله فضيلة مغايرة للايمان . والوصايا تُجعل متعلقة بافعال الفضائل . وقوله في بدء الوصايا العشر : لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي : يرجع الى الايمان وقوله بعد ذلك لا تصنع لك منحوتات الخ يرجع الى عبادة الله .

فهما اذن وصيتان لا وصية واحدة كما قال اوغسطينوس في تفسير خر ب ٢١  
٢ وايضاً ان الوصايا الالهية مغايرة في التاموس للوصايا السلبية كقوله اكرم اباك وامك وقوله لا تقتل . وقوله انا هو الرب الهك ايجابى وقوله بعد ذلك لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي سلبى . فهما اذن وصيتان وليسا مندرجين تحت وصية

واحدة كما ذكر اوغسطينوس في الموضع المتقدم

٣ وايضاً قال الرسول في رو ٧: ١٧ « لم اكن اعرف الشهوة لو لم يقل التاموس لا تشته » فيظهر اذن ان قوله : لا تشته : وصية واحدة فلا ينبغي ان يقسم الى وصيتين

لكن يمرض ذلك كلام اوغسطينوس في تفسير خر ب ٢٠ حيث جعل ثلاث وصايا متعلقة بالله وسبعا متعلقة بالقرب

والجواب ان يقال قد اختلف في تفصيل الوصايا العشر فذهب ايزيكيرس في تفسيره قوله في اح ٢٦ : ٢٦ « تجبز عشر نساء الحبز في تور واحد » الى ان وصية حفظ السبت ليست من الوصايا العشر لعدم وجوب رعايتها بحسب مبناها دائماً ولكنها جعل اربعا منها متعلقة بالله الاولى « انا هو الرب الهك » والثانية « لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي » ( وقد وافقه في هاتين ايرونيوس في تفسيره قول هوشع ١٠ : ١ « لاجل اثمك » ) والثالثة « لا تصنع لك منحوتات »

والرابعة « لا تطق باسم الملك باطلاً » وجعل ستاً منها متعلقة بالقرب الاولى  
« اكرم اباك وامك » والثانية « لا تقتل » والثالثة « لا تزني » والرابعة  
« لا تسرق » والخامسة « لا تشهد شهادة زور » والسادسة « لا تشته »

لكن يظهر ان هذا غير صحيح اولاً لانه لو كانت وصية حفظ السبت  
ليست من الوصايا العشر البتة لم يكن وجه لذكرها بينها . وثانياً لانه اذا اعتبر  
قوله في متى ٢٤: ٦ « لا يستطيع احد ان يعبد ربيين » ظهر ان قوله « انا هو  
الرب الملك » وقوله « لا يمكن لك الهة اخرى » في حكم واحد ويرجعان الى  
وصية واحدة . ولهذا لما اراد اوريجانوس تفصيل الوصايا الاربع المتعلقة بالله  
جعل هذين في حكم وصية واحدة وجعل الوصية الثانية « لا تصنع منحوتاً »  
والثالثة « لا تطق باسم الملك باطلاً » والرابعة « اذكر ان تقدس يوم السبت »  
اما الوصايا الست الاخرى فقد وافق فيها ايزيكيرس .

غير انه لما كان صنع المنحوت او المثال لم يَنْه عنه الا من حيث لا يجب  
ان يُبَد كاله ( والا فان الله امر ان يُصنع في المسكن صورة سرفيين كما في  
خر ٢٥ ) كان الاصح ما ذهب اليه اوغسطينوس فانه جعل قوله « لا يمكن لك  
الهة اخرى » وقوله « لا تصنع منحوتاً » وصية واحدة . وايضاً فان اشتها  
امرأة الغير لمواقعتها يرجع الى شهوة الجسد واشتها اشياء الغير لاقتنائها يرجع  
الى شهوة العين ولهذا جعل اوغسطينوس التي عن اشتها اشياء الغير والنهي  
عن اشتها امرأة الغير وصيتين متفارتين وهكذا جعل ثلاث وصايا بالنسبة  
الى الله وسبعاً بالنسبة الى القريب وهذا هو الامثل

اذاً اجيب على الاول بان عبادة الله ليست الانوعاً من اظهار الايمان فلا  
ينبغي ان يُجعل لعبادة الله وصايا مغايرة للوصايا المتعلقة بالايمان بل عبادة الله  
أولى من الايمان بان يُجعل لها وصايا لان الوصايا العشر تقتضي تقديم وصية

الايان كوصية المحبة فكما ان وصايا التاموس الطبيعي الاولى والعلمة بينة بانفسها  
 لندي العقل الطبيعي ولا تحتاج الى اذاعة كذلك وصية الايمان بالله هي من الوصايا  
 الاولى وبينه بنفسها للؤمنين « لان الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه  
 كائن » كما في عبر ١١ : ٦ فهي اذن لا تحتاج الى اذاعة سوى الهام الايمان  
 . وعلى الثاني بان الوصايا الابحائية والوصايا السلية اثنا متغاير متى لم تكن  
 متداخلة كاكرام الابوين وعدم قتل انسان لعدم تداخلهما واما متى كانت الوصية  
 الابحائية والسلية متداخلتين فلا يُجمل لهما وصيتان متغايرتان كما لا يُجمل  
 للنهي عن السرقة وللامر بالمحافظة على مقتنى الفيراو باعاده وصيتان متغايرتان  
 وعلى هذا النحو لا يُجمل للايمان بالله ولعدم الايمان بآلهة اخرى وصيتان متغايرتان  
 وعلى الثالث بان جميع الشهوات تشترك في حقيقة واحدة عامة وبهذا  
 الاعتبار تكلم الرسول بالافراد على وصية الاشهاد . غير انه لما كان للشهوة انواع  
 متغايرة جعل اوغسطينوس لعدم الاشتهااء وصيتين متغايرتين فان  
 الشهوات تتغاير نوعاً بتغاير الافعال او المشتهيات كما قال القياسوف في كتاب  
 الاخلاق ١٠ ب ٥

### الفصل الخامس

في ان ما ورد من تعداد الوصايا المشرهه هو صحيح  
 يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ما ورد من تعداد الوصايا المشرهه غير  
 صحيح فان الخطيئة هي تعدي الشريعة الالهية والتمرد على الاوامر السماوية  
 كما قال امبروسوس في كتاب القردوس ب ٨ والخطايا تختلف من حيث  
 ان الانسان يسيئ اما الى الله واما الى القريب او الى نفسه . والوصايا العشر  
 ليس يُجمل فيها للانسان وصايا بالنسبة الى نفسه بل بالنسبة الى الله والى القريب  
 فقط . فيظهر اذن ان تعدادها قاصر

٢ وايضاً كما ان حفظ السبت كان يرجع الى عبادة الله كذلك ايضاً حفظ سائر الشعائر ونقدمة القرابين . والوصايا العشر لم يُجعل في عدادها الا وصية واحدة تتعلق بحفظ السبت . فمن الواجب اذن ان يُجعل في عدادها وصايا اخرى تتعلق بسائر الشعائر وبسنة القرابين

٣ وايضاً كما يُخطأ الى الله بالحنث كذلك يُخطأ اليه بالتجديف وبالاقتراء على التعليم الالهي . ولم يُجعل في الوصايا العشر الا وصية واحدة تنهى عن الحنث حيث قيل لا تنطق باسم الهك باطلاً . فمن الواجب اذن ان يُجعل بينها وصية يُنهى بها عن اثم التجديف والتعليم الفاسد

٤ وايضاً كما ان الانسان يجب طبعاً ابوه كذلك يجب طبعاً ابناؤه ايضاً وفصلاً عن ذلك فان وصية المحبة تتناول جميع الاقارب . والمقصود من الوصايا العشر هو المحبة كقوله في ا ليمو ١ : ٥ « غاية الوصية المحبة » فاذا كما وُضعت وصية متعلقة بالاباء كان من الواجب ايضاً وضع وصايا اخرى متعلقة بالابناء وسائر الاقارب

٥ وايضاً ان كل جنس من اجناس الخطيئة يمكن ان يُخطأ فيه بالقلب وبالفعل . وفي بعض اجناس الخطايا وهو السرقة والزنى يُجعل وصايا خاصة للنهي عن خطيئة الفعل حيث يقال : لا تزني : لا تسرق : ووصايا اخرى خاصة للنهي عن خطيئة القلب حيث يقال : لا تشته شيئاً مما لقرينك : ولا تشته امرأة قريبك : فكان اذن من الواجب ان يُفعل كذلك في خطيئة القتل وشهادة الزور

٦ وايضاً كما قد تحدث الخطيئة عن فساد في الشهوانية كذلك قد تحدث عن فساد في الغضب . وبعض الوصايا يُنهى به عن الشهوة الفاسدة حيث يقال : لا تشته : فكان من الواجب اذن ان يُجعل في عداد الوصايا العشر وصايا يُنهى

بها عن فساد الفضيلة - فيظهر اذن ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر غير صحيح  
 لكن يعارض ذلك قوله في ت ٤ : ١٣ « انبأكم بعهد الذي امركم ان  
 تعملوا به والعشر الكلمات التي كتبها على لوحين من حجر »

والجواب ان يقال كما ان رسوم الشريعة الانسانية تنظر في نسبة الانسان الى  
 الاجتماع الانساني كذلك رسوم الشريعة الالهية تنظر في نسبة الانسان الى  
 اجتماع انساني خاضع لرئاسة الله على ما مر في ف ٢٠٢ وكل فرد لابد لصلاح حاله  
 في الاجتماع المنتظم هو فيه من امرين احدهما حسن علاقته مع رئيس ذلك الاجتماع  
 والآخر حسن علاقته مع سائر رفقائه ومشاركيه فيه فكان اذن من الضرورة  
 ان يُسنَّ أولاً في الشريعة الالهية رسوم تنظر في نسبة الانسان الى الله ثم يُسنَّ  
 فيها رسوم اخرى تنظر في نسبة الانسان الى سائر الناس المشاركين في العيشة  
 تحت رئاسة الله .

اما رئيس الاجتماع فيجب له على الانسان ثلاثة الامانة والاكرام والطاعة  
 فالامانة قائمة بعدم ايلاء كرامة الرئاسة لغير السيد وهذا ما اريد من الوصية  
 الأولى بقوله: لا يكون لك آلهة أخرى: والاكرام يقتضي عدم اهانة السيد بشيء  
 وهذا ما اريد من الوصية الثانية بقوله: لا تنطق باسم الرب الهك باطلاً: والطاعة  
 يجب للسيد في مقابلة النعم التي يؤتيها عبيده والى هذا ترجع الوصية الثالثة  
 المتعلقة بتقديس السبت ذكر الخلق الكائنات .

واما حسن علاقة الانسان مع سائر الناس فيكون على وجه الخصوص وعلى  
 وجه العموم اما على وجه الخصوص فبالنسبة الى من يجب لهم عليه شيء حتى  
 يفهم اياه وهذا هو المراد بوصية اكرام الابوين . واما على وجه العموم فبالنسبة  
 الى جميع الناس حتى لا ينال احداً مضرة لا بالفعل ولا باللسان ولا بالقلب .  
 اما الضرر الذي ينال الانسان بالفعل فقد يكون في شخصه باعتبار كيانهِ وهذا



يُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَقْتُلْ: وَقَدْ يَكُونُ فِي الشَّخْصِ الْمُقْتَرَنُ بِهِ بِاعْتِبَارِ التَّنَاسُلِ  
وَهَذَا يُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَزْنِ: وَقَدْ يَكُونُ فِي الْمَالِ الَّذِي يَتَمَلَقُ بِكُلِّهِمَا  
وباعتبار هذا يقال: لَا تَسْرِقْ: أَمَا ضَرَرُ اللِّسَانِ فَيُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَشْهَدَ  
عَلَى قَرِيْبِكَ شَهَادَةً زُورَ: أَوَّامَا ضَرَرُ الْقَلْبِ فَيُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَشْتَبِهْ:  
وَيَجُوزُ أَنْ تَفَصِّلَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ أَيْضًا الْوَصَايَا الثَّلَاثَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِاللَّهِ فَإِنَّ  
الْأَوَّلَى تَرْجِعُ إِلَى الْفِعْلِ وَمِنْ ثَمَّة قِيلَ هُنَاكَ: لَا تَصْنَعْ مَنُفَوْتًا: وَالثَّانِيَةُ تَرْجِعُ  
إِلَى الْإِنْسَانِ وَمِنْ ثَمَّة قِيلَ: لَا تَطْغَى بِاسْمِ اللَّهِ بِاطْلَافًا: وَالثَّالِثَةُ تَرْجِعُ إِلَى الْقَلْبِ لِأَنَّ  
تَقْدِيسَ السَّبْتِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَصِيَّةٌ أَدِيبَةٌ يُؤَمِّرُ فِيهِ بِطِلَانِيَّةَ الْقَلْبِ فِي اللَّهِ: أَوْ  
يَقَالُ مَا قَالَ أَوْغُسْطِينُونُسُ مِنْ أَنَّا نَكْرُمُ بِالْوَصِيَّةِ الْأَوَّلَى وَحِدَةً الْمُبْدَى الْأَوَّلَى وَبِالثَّانِيَةِ  
الْحَقِّ الْأَلَمِيِّ وَبِالثَّالِثَةِ جُودَةَ اللَّهِ الَّتِي بِهَا تَقْدَسُ وَهِيَ تَطْمِئِنُّ عَلَى أَنَّهَا غَايَتُنَا.  
أَمَّا الْإِعْتِرَاضُ الْأَوَّلُ فَيُمْكِنُ الْجَوَابُ عَلَيْهِ بِمُحَوَّلَيْنِ—الْأَوَّلُ أَنَّ الْوَصَايَا الْعَشَرَ  
تَرْجِعُ إِلَى وَصَايَا الْمَحَبَّةِ وَقَدْ كَانَ مِنَ الضَّرُورَةِ أَنْ يُجْعَلَ لِلْإِنْسَانِ وَصَايَا تَتَعَلَّقُ  
بِعِجَّةِ اللَّهِ وَبِعِجَّةِ الْقَرِيبِ لِأَنَّ الشَّرِيعَةَ الطَّبِيعِيَّةَ تَوَلَّاهَا الْإِبْهَامُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ  
بِسَبَبِ الْخَطِيئَةِ يَخْلَافُ عِجَّةَ النَّفْسِ فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ الطَّبِيعِيَّةَ لَمْ تَزَلْ حَيَّةً بِالنَّبْطَةِ  
إِلَيْهَا أَوْ لِأَنَّ عِجَّةَ النَّفْسِ تَدْخُلُ فِي عِجَّةِ اللَّهِ وَالْقَرِيبِ فَإِنَّ عِجَّةَ الْإِنْسَانِ الْحَقِيقِيَّةَ  
لِنَفْسِهِ قَائِمَةٌ بِإِلَهِ اللَّهِ وَلِهَذَا لَمْ يُذَكَّرْ فِي الْوَصَايَا الْعَشَرَ إِلَّا الْوَصَايَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْقَرِيبِ  
وَبِاللَّهِ—وَالثَّانِي أَنَّ الْوَصَايَا الْمَشْرِعِيَّةَ الَّتِي تَلْقَاهَا الشَّعْبُ مِنَ اللَّهِ مُبَاشَرَةً كَقَوْلِهِ  
فِي تَت ١٠: «كُتِبَ عَلَى الْلَوْحِينَ كَالْكِتَابَةِ الْأَوَّلَى الْمَشْرِعِيَّةَ الْكَلِمَاتُ الَّتِي كَلَّمَكَ  
الرَّبُّ بِهَا» فَوَجِبَ أَذْنُ أَنْ تَكُونَ الْوَصَايَا الْعَشَرَ يَحِثُّ بِمَكْنٍ أَنْ تَقَعَ حَالًا فِي  
تَصَوُّرِ الشَّعْبِ: وَالْوَصِيَّةُ تُنْضِجُ حَقِيقَةَ الرَّاجِبِ: وَكَوْنُ الْإِنْسَانِ يَجِبُ عَلَيْهِ  
بِالضَّرُورَةِ شَيْءٌ لِلَّهِ أَوْ لِلْقَرِيبِ يَسْهَلُ وَقَوْعُهُ فِي تَصَوُّرِ الْإِنْسَانِ وَلَا سِيَّامَا إِذَا كَانَ  
مُؤْمِنًا أَمَّا كَوْنُهُ يَجِبُ عَلَيْهِ بِالضَّرُورَةِ شَيْءٌ مَا يَتَمَلَقُ بِنَفْسِهِ لَا بِغَيْرِهِ فَهَذَا أَيْسَرُ

يظهر بسهولة اذ يظهر لأول وهلة ان كل انسان حر في ما يتعلق بنفسه ولهذا كانت الوصايا التي ينهى بها عن اخلال الانسان بحق نفسه تبلغ الى الشعب بواسطة تعليم الحكاء فلم يكن لها محل في الوصايا العشر

واجب على الثاني بان شعائر الناموس العتيق لما فُرضت تذكراً لاجل الاحسان الهى يتعلق بمحدث ماضٍ مذكور او مستقبل مرموز اليه ولاجل هذا ايضاً كانت تقدم جميع القرابين . واول الاحسانات الالهية التي تستحق الذكر واخصها هو احسان الخلق الذي جعل تقيس السبت ذكراً له ولهذا علل في خر ١١: ٢٠ هذه الوصية بقوله في ستة ايام خلق الله السماء والارض والجميع واول الاحسانات المستقبلية التي كان يرمز اليها واخصها ومنهاها كان اطمئنان العقل في الله اما بالنعمة في الحال او بالمجد في المستقبل وهذا ايضاً كان يرمز اليه بحفظ السبت كقوله في اش ٥٨ : ١٣ « ان كففت عن السبت رجلك عن قضاء مرامك في يومي المقدس ودعوت السبت نعيماً ومقدس الرب مكرماً » فان هذه الاجسانات توجد اولاً وخصوصاً في تصور الناس ولا سيما اذا كانوا مؤمنين . واما سائر الشعائر فلما تقام لاجل احسانات جزئية عابرة كاقامة الفصح تذكراً لاجل احسان النجاة الماضية من مصر ورمزاً لآلام المسيح المستقبلية التي مضت وأدت بنا الى راحة السبت الروحي ولهذا لم يذكر في الوصايا العشر الى السبت دون التفات الى سائر الشعائر والقرابين

وعلى الثالث بان « الناس يُقسِمون بما هو اعظم منهم وتنقضي كل مشاجرة بالقسم للتثبيت » كما قال الرسول في عبر ١٦: ٦ ولهذا لما كان القسم فاشياً عند الجميع نهي عن الخنث بوصية مخصوصة في الوصايا العشر . واما التعليم القاسد فخاص بقبل من الناس فلم يكن واجباً ذكره في الوصايا العشر على انه يجوز ان يفهم بقوله : لا تنطق باسم الله باطلاً « النهي عن تعليم الضلال فقد فسر

ذلك أحد الشراح بقوله « لا تقل ان المسيح مخلوق »

وعلى الرابع بان القطرة الطبيعية تنهى الانسان بداهة عن الاضرار بالخير ولهذا فالوصايا الناهية عن الضرر تتناول جميع الناس غير ان القطرة الطبيعية لا تأمر بالبداة ان يفعل شيء ولاخر الا لمن وجب له شيء على الانسان وما يجب على الابن لايه بين لا يمكن انكاره بوجه من حيث ان الاب هو مبدأ الولادة والوجود وهو ايضا مبدأ التربية والتعليم ولهذا لم يجعل من الوصايا المشرات يوقى بالبر او الاكرام لغير الآباء . واما الآباء فليس يظهر انه يجب عليهم شيء لابنائهم بسبب افضال ابائهم عليهم بل بالعكس - وايضا فالابن جزء من الاب « والآباء يحبون ابنائهم على انهم جزء منهم » كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٨ ب ١٢ ولهذا فكما لم يجعل في الوصايا العشر وصايا تتعلق بنسبة الانسان الى نفسه لم يجعل فيها ايضا وصايا تتعلق بحبة الابناء

وعلى الخامس بان لذة الزنى ومنفعة الفنى من الامور المشبهة لانفسها النظمها حقيقة الخير اللذيذ او النافع فوجب ان ينهى فيها عن الفعل وعن الاشياء واما القتل وشهادة الزور فهكروهان في انفسهما (لان الغريب والحق محبوبان طبعاً) ولا يستهينان الا لشيء آخر فلم يجب ان ينهى في خطيئة القتل وشهادة الزور عن خطيئة القلب بل عن خطيئة الفعل فقط

وعلى السادس بان آلام الغضبية منبعثة عن آلام الشهوانية كما اسلفنا في مب ٢٥ ا فلم يكن واجباً ان يذكر في الوصايا العشر التي هي بمثابة اركان التاموس الأولى آلام الغضبية بل آلام الشهوانية فقط

#### الفصل السادس

في ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر هل هو صواب يُختل إلى السادس بان يقال : يظهر ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر غير

صواب فإن محبة القريب متقدمة في ما يظهر على محبة الله لأن القريب هو ابن لنا من الله كقوله في ١ يوحنا ٢٠ : « من لا يحب اخاه الذي يراه كيف يستطيع ان يحب الله الذي لا يراه » والوصايا الثلاث الأولى تتعلق بمحبة الله والسبع الباقية تتعلق بمحبة القريب . فإذا ليس ترتيب الوصايا العشر صواباً .

٢ وايضاً ان الوصايا الايجابية تأمر بأفعال الفضائل والوصايا السلبية تمنع عن افعال الرذائل . وقد قال بويوس في شرح المقولات انه يجب قلع الرذائل قبل غرس الفضائل . فكان ينبغي ان يذكر في الوصايا المتعلقة بالزهر بآثار الوصايا السلبية قبل الايجابية

٣ وايضاً ان وصايا التاموس اثنا تتعلق بأفعال الناس . وفعل القلب متقدم على فعل الفم وغيره من الأفعال الظاهرة . فإذا : ليس من الصواب ايراد الوصايا الناهية عن الاشتباه والرجعة الى القلب في آخر الوصايا العشر لكن يمارض ذلك قوله في رو ١٣ : ١ « التي من الله هي مرتبة » والوصايا العشر انزلت من الله مباشرة كما مر في ف ٣ . فتربيتها اذن ضواب

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ و ٥ ان الوصايا العشر تتعلق بما يقع حالاً في تصور الانسان ولا ينبغي انه كلما كان ضد شيء اعظم واشد منافرة للعقل كان العقل اعظم تصوراً لذلك الشيء . ومن الواضح انه لما كان ترتيب العقل يتبدى من الغاية كان اختلال نسبة الانسان الى الغاية في منتهى المنافرة للعقل . وغاية الحيرة الانسانية والاجتماع البشري هو الله فكان اذن من الواجب قبل كل شيء ان يساق الانسان بالوصايا العشر الى الله لان ضد ذلك في منتهى القباحة كما يجري في السكر الذي يعتبر قائده بمنزلة الغاية له فان اول واجب فيه ان يخضع الجندى للقائد وضد ذلك في منتهى القباحة والواجب الثاني ان يكون موالياً لسائر الجنود — واول ما يجب على الانسان في نسبته الى الله ان يكون

اميناً في تأييده له غير مشارك لاعدائه في شيء والثاني ان يؤدي له الاكرام  
والثالث ان يؤدي له الطاعة . وخطيئة الجندي بخيائته وموالاته للعدو اعظم  
من خطيئته بعدم اكرامه القائد وهذه ايضا اعظم من خطيئته بعدم طاعته له  
في بعض الامور

واما الوصايا المتعلقة بالقرىب فواضح فيها انه اذا لم يرع الانسان النسبة الواجبة  
للأشخاص الذين لم عليه واجب اعظم كان ذلك لشدة منافرة للعقل وخطيئة  
اقبح ولهذا جعلت الوصية المتعلقة بالآباء في مقدمة الوصايا المتعلقة بالقرىب . ولا  
يجزى ما في نائر الوصايا ايضا من الترتيب المعتبر بحسب جسامه الخطايا فان  
الخطأ بالفضل اعظم واشد منافرة للعقل من الخطأ بالنهم وهذا اعظم من الخطأ  
بالقلب ثم ان القتل الذي به تهدم حياة الانسان بعد وجودها هو بين خطايا  
الفعل اعظم من القسوة الذي يؤدي الى الرىب في صحة النفس والفسق اعظم  
من السرقة التي تتعلق بالخيرات الخارجة

اذا اجيب على الاول بانه وان كان القرىب آيين لنا باعتبار الحس من  
الله الا ان حبة الله هي السبب في حبة القرىب كما سيأتي بيانه ولهذا وجب  
تقديم الوصايا المتعلقة بالله

وعلى الثاني بانه كما ان الله هو المبدأ العام لوجود الجميع كذلك الاب هو مبدأ ما  
لوجود الابن ولهذا كان من الصواب ايراد الوصية المتعلقة بالآباء بعد الوصايا المتعلقة  
بالله . ولما يرد هذا الاعتراض متى كانت الوصايا الاجمالية والسلبية متعلقة بجنس  
واحد من الافعال وان كان في هذا ايضا لا يزال غير وارد كل الورد لانه وان كان وجوب  
فعل الرذائل متقدماً في الدرك على وجوب غرس الفضائل كقوله في مز ٣٣ : ١٥  
« جانب الشر واصنع الخير » وفي اش ١ : ١٦ و ١٧ « كفوا عن الاساءة .  
تسلّموا الاحسان » فالفضيلة مع ذلك متقدمة في التصور على الرذيلة لان المعوج

يُعرف بالمستقيم كما في كتاب النفس ١ ب ٥ وبالناموس عُرِفَت الخطيئة كما في  
رو ٣ : ٢٠ وبهذا الاعتبار كان يجب تقديم الوصية الإيجابية - على أنه ليس  
هذا وجه ترتيب الوصايا بل ما تقدم أنفاً فإن الوصية الإيجابية تجعل في آخر  
وصايا اللوح الأول المتعلقة بالله لأن تنفيذها أقل جرماً  
وعلى الثالث بأن خطيئة القلب وإن كانت متقدمة في الدرك لكن النهي  
عنها متأخر في التصور

### الفصل السابع

في أن كيفية إيراد الوصايا المشرهه هي صواب

يُخطئ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن كيفية إيراد الوصايا العشر ليست صواباً  
فإن الوصايا الإيجابية تأمر بأفعال الفضائل والوصايا السلبية تنهى عن أفعال  
الردائل . وكل موضوع يتعلق به فضائل وردائل متقابلة فكان ينبغي أن يُجعل  
لكل موضوع تتعلق به إحدى الوصايا العشر وصية إيجابية وسلبية . فليس  
أذن من الصواب أن تجعل بعض الوصايا الإيجابية وبعضها سلبية

٢ وايضاً قال إيسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ « لكل شريعة  
سبب تقوم به » وجميع الوصايا العشر ترجع إلى الشريعة الإلهية . فكان من  
الواجب تعليلها كلها لا تعليل الأولى والثالثة منها فقط

٣ وايضاً أن حفظ الوصايا يستحق به الإنسان الثواب من الله . والواعد  
الإلهية تتعلق بالثواب على الوصايا . فكان ينبغي أذن أن يُذكر الوعد في جميع  
الوصايا لا في الوصية الأولى والرابعة فقط

٤ وايضاً أن الشريعة العتيقة يقال لها شريعة الخوف من حيث كانت تبعث  
على حفظ الوصايا بالانذار بالعقاب . وجميع الوصايا العشر ترجع إلى الشريعة  
الإلهية . فكان ينبغي أذن أن يُذكر الانذار بالعقاب في جميعها لا في الأولى

والثانية فقط

هـ وايضاً ان جميع وصايا الله يجب حفظها في التاكيدة فقد ورد في ام ٣ : ٣ « اكتبها على الواح قلبك » فليس اذن من الصواب ان تُخص الوصية الثالثة بذكر التاكيدة . فيظهر اذن ان كيفية ايراد الوصايا المشرية ليست صواباً لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٢١ ان الله صنع كل شيء بعدد ووزن ومقدار . فلا بُد ان يكون قد راعى في ايراد وصايا شريعته الطريقة الملائمة الاولى

والجواب ان يقال ان وصايا التاموس الالهى تشتمل على منتهى الحكمة وعليه قوله في تث ٤ : ٦ « هذه هي حكمتكم وفهمكم تجاه الامم » ومن شأن الحكيم ان يرتب كل شيء كما ينبغي فلا مرء اذن في كون وصايا الشريعة اُوردت على الوجه الملائم

اجب اذن على الاول بان اثبات شيء يلزم منه دائماً نفي مقابله وليس يلزم دائماً من نفي شيء اثبات مقابله فقولنا : ان كان ابيض : يلزم منه : فهو ليس اسود : لكن ليس يلزم من قولنا : ان لم يكن اسود : قولنا : فهو اذن ابيض : لان النفي اعم من الاثبات . ومن ثم كان النفي عن الاهانة الذى هو من قبيل الوصايا السلبية هو في حكم العقل الاول اعم من ايجاب الطاعة او الاحسان لبعض الناس . والعقل يحكم اولاً ان الانسان يجب عليه ان يحسن او يطيع لمن احسن اليه اذا كان لم يكافئه . واثان لا يمكن لاحد ان يفي بمكافأتهما على احسانهما وهما الله والاب كما في كتاب الاخلاق ٨ ب ١٤ ولهذا اقتصر على وضع وصيتين ايجابيتين احدهما تتعلق باكرام الآباء والثانية تتعلق بتقديس السبت تذكراً للاحسان الالهى

وعلى الثاني بان لتلك الوصايا التي هي ادية محضة سبباً يئناً فلم يكن من حاجة

الى تعليقها بسبب آخر لكن بعض الوصايا اضيف اليها رسمٌ طقسي او مخصصٌ  
الرسم الادبي العام كقوله في الوصية الاولى: لا تصنع منحوتاً: وتخصيص يوم  
السبت في الوصية الثالثة فوجب من ثم التعليل في كليهما

وعلى الثالث بان الناس يقصدون غالباً بافعالهم نفعاً ما ولهذا وجب ذكر الوعد  
بالثواب في تلك الوصايا التي كان يُظنُّ انه لا يلزم عنها نفع او يفوت بها بعض المنافع.  
ولان حال الآباء حال تهمقر فلا يتوقع منهم نفعٌ اضيف الوعد على اكرام الآباء  
وكذا يقال في الوصية الناهية عن عبادة الاصنام لما كان يظهر بها من فوات النفع  
الظاهري الذي يقدر اناس حصوله لهم بمهادتهم للشياطين

وعلى الرابع بان العقاب انما هو ضروري بوجه الخصوص لاولئك الجانحين الى  
الشرك كما في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا لم يُصَفَّ الانذار بالعقاب الا الى  
تلك الوصايا المتضمنة ميلاً الى الشر. وقد كانت الناس يمتحنون الى عبادة  
الاصنام جرياً على العادة التي كانت فاشية عند الامم كما يمتحنون ايضاً الى  
الخنث بسبب كثرة القسم ولهذا اضيف الانذار بالعقاب الى الوصيتين الاوليين  
وعلى الخامس بان الوصية المتعلقة بالسبت لما وضعت لتذكاري احسان ما مضى  
ولهذا خُصَّتْ دون سواها بذكر الناكرة - او يقال ان فيها تخصيصاً ليس من  
مقتضى الشريعة الطبيعية فاحتاجت الى تبيين خاص.

### الفصل الثامن

في ان الوصايا العشر هل يجوز الاعفاء عنها

ينحط الى الثامن بان يقال: يظهر ان الوصايا العشر يجوز الاعفاء عنها  
لكونها من التاموس الطبيعي. والتاموس الطبيعي قد يعرؤه الخلل والتبدل في  
بعض الاشياء كما يعرؤه ذلك الطبيعة الانسانية على ما قال الفيلسوف في كتاب  
الاخلاق ٥ ب ٧. وخلل التاموس في بعض المواطنين الجزئية بسبب



الإعفاء منه كما مر في مب ٩٦ ف ٦ فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا الشر  
٢ وايضاً ان نسبة الله الى الشريعة الالهية كنسبة الانسان الى الشريعة  
الانسانية . والانسان يستطيع ان يعفي من رسوم الشريعة المشروعة منه . فيجوز  
اذن في ما يظهر ان يعفي الله من الوصايا الشر لكونها مسنونة منه . والروساء  
هم نواب الله في الارض فقد قال الرسول في ٢ كور ١٠ : ٢ « لاني ان كنت  
مُساعِداً بشيء فانما انا مساعٍ بهم من اجلكم في شخص المسيح » فيجوز اذن للروساء  
ايضاً ان يعفوا من الوصايا الشر

٣ وايضاً من جملة الوصايا الشر التي عن القتل . ويظهر ان الناس يعفون  
من هذه الوصية فان الشريعة الانسانية تسوغ احياناً قتل الناس الاشرار  
والاعداء . فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا الشر

٤ وايضاً من جملة الوصايا الشر حفظ السبت . وقد أعفي من هذه  
الوصية في ١ مك ٢ : ٤١ « واثتمروا في ذلك اليوم قائلين كل رجل انا  
مقاتلاً يوم السبت نقاتله » فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا الشر  
لكن يعارض ذلك ما ورد في اش ٥٤ : ٥ من مؤاخذه بعض الناس  
بكونهم «نقضوا الحق ونكثوا عهد الابد» . ويظهر ان مراده بذلك على الخصوص  
الوصايا الشر . فلا يجوز اذن نقض الوصايا الشر بالاعفاء منها

والجواب ان يقال انما يجب الاعفاء من الرسوم الشرعية في بعض المواطن  
التي يكون فيها التزام مبنى الشريعة متافياً لغرض الشارع كما مر قريباً والغرض  
الاول والام الذي يقصده الشارع هو المصلحة العامة والثاني هو نظام العدل  
والفضيلة الذي يؤدي الى المصلحة العامة ويتكفل بصيانتها . فما كان اذن من  
الرسوم الشرعية مقصوداً به نفس صيانة المصلحة العامة او نفس نظام العدل  
والفضيلة كان مشتملاً على غرض الشارع فلا يجوز الاعفاء منه كما لو جمل في

اجتماع ما رسوم تنهى عن تفويض الحكومة او عن تسليم المدينة للاعداء او عن ارتكاب الجور او اتيان الشرفان هذه الرسوم لا يجوز الاعفاء منها. اما لو وضعت هناك رسوم اخرى بقصد بها حفظ تلك الرسوم وتعيين طرق مخصوصة لذلك فيجوز الاعفاء من هذه الرسوم الثانية من حيث ان عدم رعايتها في بعض المواطن لا يضر بالرسوم الاولى المشتملة على غرض الشارع كما لو اقتضت صيانة الحكومة ان يفرض على اهل مدينة محصورة ان يتناوبوا حراستها فيجوز ان يُعفى بعضهم من ذلك لاجل نفع اعظم .

اذا تقرر ذلك فالوصايا الشرع تستل على نفس غرض الشارع الذي هو الله لان مدار وصايا اللوح الاول المتعلقة بالله على النسبة الى الخير العام والثاني الذي هو الله ومدار وصايا اللوح الثاني على نظام العدل الواجبة رعايته بين الناس حتى لا ينال الجور احداً ويؤذى لكل حقه اذ بهذا الاعتبار يجب فهم الوصايا العشر. وعلى هذا فالوصايا العشر لا يجوز الاعفاء منها بوجه.

اذا اجيب على الاول بان كلام التيلسوف هناك ليس على الحق الطبيعي الذي يتضمن نظام العدل فان المبدأ الموجب رعاية العدل لا يبروه اصلاً خلل او انتقاص بل اننا كلامه على الطرق المخصوصة لرعاية العدل وهذه قد يبروها الخلل في بعض المواطن

وعلى الثاني بان «الله لا يزال اميناً لانه لا يمكن ان ينكر ذاته» كما قال الرسول في ٢ تيمو ١٣: ٠ وهو لو نقض نظام عدله لانكر ذاته لكونه نفس العدل. ولذلك فهو لا يستطيع ان يبيع للانسان الخيانة لله او لنظام عدله حتى في ما يتعلق به تعامل الناس

وعلى الثالث بان قتل الانسان يُنهى عنه في الوصايا العشر باعتبار كونه ظلماً والشرعية الانسانية لا يمكن ان تبيح قتل الانسان ظلماً اما قتل الاشرار

او اعداء الحكومة فليتب ظلاً فلا ينافي الوصية وليس هو بالقتل المنهي عنه بها  
كلما قال او غسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٤ وكذا لوزنج من انسان ما كان  
بيده وكان يجب نزع منه لم يكن ذلك من قبيل السرقة والسلب المنهي  
عنه في الوصية . ولهذا لما سلب بنو اسرائيل امتعة المصريين بأمر الله لم يكن  
ذلك سرقة لانه كان مقضياً لم به من الله وكذلك ابراهيم لما رضي بقتل ابنه  
لم يرض بالقتل المنهي عنه فان قتله كان واجباً بأمر الله الذي هو رب الحياة  
والموت لانه هو الذي قضى بعقاب الموت على جميع الناس ابراهيم واثارهم بسبب  
جريرة الاب الاول فاذا انفذ الانسان هذا القضاء بأمر الله لم يكن قاتلاً  
كما ان الله لا يعتبر قاتلاً . وكذلك هوشع لما ضاعج امرأة زانية لم يزن لانه  
ضاجع تلك التي صارت له بأمر الله الذي هو واضع نظام الزواج  
اذا تقرر ذلك فالوصايا العشر لا يبروها تغيير باعتبار ما تضمنه من حقيقة  
العدل واما باعتبار تخصيص الحكم على بعض الافعال الجزئية بالقياس اليها اي  
من حيث يحكم بكون هذا الفعل او ذاك قتلًا او سرقةً او زنىً او لا فيجوز ان  
يبروها التبدل تارة بأمر الله وذلك في ما هو مرسوم من الله فقط كالزواج  
ونحوه وتارة بأمر الانسان وذلك في ما هو موكول الى سلطان الناس لانهم  
ينوبون عن الله في ذلك لا في جميع الاشياء  
وعلى الرابع بان ذلك الاتهام كان تفسيراً للوصية لا اعفاء منها لان من يفعل  
يوم السبت ما هو ضروري لنجاة الانسان لا يعتبر فعله هذا نقضاً لوصية السبت  
كما اثبتته الرب في متى ١٢

### الفصل التاسع

في ان كيفية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة

يُختل إلى التاسع بان يقال : يظهر ان كيفية الفضيلة تقع تحت رسم

الشرعية فان كيفية الفضيلة هي ان يفعل الانسان بالعدل ما هو عدل وبالشجاعة ما هو من قبيل الشجاعة وقس على ذلك سائر الفضائل . وقد أمر في ث ١٦ : ٢٠ أن « افعل بالعدل ما هو عدل » فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشرعية

٢ وايضاً انما يقع بالخصوص تحت رسم الشرعية ما كان من غرض الشارع وغرض الشارع يرمي بالخصوص الى جعل الناس فضلاء كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ١ . ومن شأن الفاضل ان يفعل على مقتضى الفضيلة . فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشرعية

٣ وايضاً يظهر ان كيفية الفضيلة قائمة بحقيقة بان يفعل الفاعل طوعاً وبالتأذير . وهذا يقع تحت رسم الشرعية الالهية فقد قيل في مز ٩٩ : ٢ « اعبدوا الرب بالفرح » وفي ٢ كور ٩ : ٧ « لا عن اجتناس او اضطرار فان الله يحب المعطي المتنهال » وكتب الشارح على ذلك « مهما تفعل من الخير فافعله بفرح تحسن عملاً فان تفعل باكتئاب فلست انت تفعل بل انما يفعل بك » فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشرعية .

لكن يعارض ذلك ان ليس لاحد ان يفعل كما يفعل الفاضل ما لم يكن له ملكة الفضيلة كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ ب ٤ ولكه ب ٨ . وكل من تعدى رسم الشرعية فانه يستوجب العقاب . فيايزم اذن ان من ليس له ملكة الفضيلة مهما فعل فانه يستوجب العقاب . وهذا منافى لغرض الشارع الذي يقصد الاقبال بالانسان الى الفضيلة بتعويده الاعمال الصالحة . فكيفية الفضيلة اذن لا تقع تحت رسم الشرعية

والجواب ان يقال ان رسم الشرعية قوة ملزمة كما مر في مب ٩٠ ف ٣ . فاذا انما يقع تحت رسم الشرعية مباشرة ما يتناوله الزام الشرعية . والزام الشرعية

يُحصل بخوف العقاب كما في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ اذ انما يقع حقيقة تحت رسم الشريعة ما لا جله يفرض عقاب الشريعة. وفرض العقاب يختلف فيه الشريعة الالهية عن الشريعة البشرية فان الشريعة لا تعاقب الا على ما يتناوله حكم الشارع اذ العقاب فيها يُبنى على الحكم. والانسان الذي هو واضع الشريعة الانسانية ليس له ان يحكم الا على الافعال الخارجة لان الناس ينظرون الى ما يرى في الظاهر كما في ملوك ١٦: ٧ واما الحكم على الحركات الارادية الباطنة فانما هو الى الله واضع الشريعة الالهية كقوله في مز ١٠: ٧ «الله فاحص القلوب والكلى»

اذا نقرر ذلك وجب ان يقال ان كيفية التفضيلة تُعَظَّم باعتبارها في الشريعة الانسانية والالهية وباعتبار آخر في الشريعة الالهية دون الانسانية وباعتبار آخر أيضاً لا تُعَظَّم لا في الشريعة الانسانية ولا في الشريعة الالهية. وهي تقوم بثلاثة امور كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ ب ٤ - اولها ان يفعل الفاعل عالماً وهذا يتناوله حكم الشريعة الالهية وحكم الشريعة الانسانية لان ما يفعله فاعله وهو جاهل له فلانما يفعله بالعرض ولذلك يحسب اعتبار الجاهل يحكم بالعقاب على بعض الافعال او باغتفارها في كلتا الشريعتين الالهية والانسانية - والثاني ان يفعل الناعل مريداً او متنبهاً ومتنبهاً لسبب معين وهذا يتناول حركتين باطنيتين وهما حركة الارادة وحركة القصد كما مر في مب ٨ و ١٢ وهذان الامران لا تحكم عليهما الشريعة الانسانية بل الشريعة الالهية فقط فان الشريعة الانسانية لا تعاقب من يريد ان يقتل وهو لا يقتل ولكن الشريعة الالهية تعاقبه كقوله في متى ٥: ٢٢ «من يعضب على اخيه يستوجب الحكم» - والثالث ان يقتني الانسان التفضيلة ويعمل بها على وجه ثابت وغير متغير وهذا الثابت يرجع حقيقة الى الملكة اي ان يفعل الانسان بقوة ملكة راسخة وبهذا الاعتبار لا

تقع كيفية الفضيلة تحت رسم الشريعة الالهية او الانسانية لان من يسوّدي  
الاکرام الواجب لابيويه وان لم يكن له ملكة البر بهما لا يُعتبر بذلك متعبداً  
الشريعة فلا يُعاقب على ذلك لامن الله ولا من الانسان

اجيب اذن على الاول بان كيفية فعل العدل التي تقع تحت رسم الشريعة  
هي ان يفعل الشيء بحسب نظام الشرع لان يفعل بملكه العدل  
وعلى الثاني بان قصد الشارع يتعلق بامرین احدهما ما يقصد سوق الناس  
اليه برسوم الشريعة وهو الفضيلة والثاني ما يقصده بسنة الشريعة وهذا ما  
يؤدي الى الفضيلة او يعي لما وهو فعل الفضيلة اذ ليس الغرض من رسم الشريعة  
وما يتعلق به رسم الشريعة واحداً بعينه كما ان الغاية وما يؤدي اليها في سائر  
الاشياء ليسا واحداً بعينه

وعلى الثالث بان فعل الفضيلة دون اكتساب يقع تحت رسم الشريعة الالهية  
لان من يفعل مكتسباً لا يفعل مختاراً واما فعلها بلذة اي بفرح او تهلل فانه  
يقع تحت رسم الشريعة من وجه اي من حيث ان اللذة تلزم عن محبة الله والقريب  
التي تقع تحت رسم الشريعة لان المحبة هي علة اللذة ولا يقع من وجه اي من  
حيث ان اللذة تلزم عن الملكة لان لذة الفعل دليل على الملكة الخاصة كما في  
كتاب الاخلاق ٢ ب ٣ فان لذة الفعل يجوز ان تحصل عن الغاية او عن  
ملازمة الملكة

### الفصل العاشر

في أن كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة الالهية  
يُفضّل الى العاشر بان يقال : يظهر ان كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة  
الالهية ففي متى ١٩ : ١٧ «ان ترد ان تدخل الحياة فاحفظ الوصايا» وهذا يدل  
على ان حفظ الوصايا يكفي لدخول الحياة والاعمال الصالحة لا تكفي لدخول

الحياة ما لم تُفعل بحجة فقد قيل في ١ كور ٣: ١٠ « لو بذلت جميع اموالي لاطعام  
المساكين واسلمت جسدي لأحرق ولم تكن في المحبة فليس ينفعني شيء »  
فكيفية المحبة اذن داخله في رسم الشريعة .

٢ وايضاً ان فعل كل شيء لاجل الله يرجع حقيقة الى كيفية المحبة . وهذا  
يقع تحت رسم الشريعة فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣١ « افعلوا كل شيء  
لحمد الله » فكيفية المحبة اذن تقع تحت رسم الشريعة

٣ وايضاً لو كانت كيفية المحبة لا تقع تحت رسم الشريعة لاستطاع الانسان  
ان يحفظ رسوم الشريعة بدون المحبة . وما امكن فعله بدون المحبة يمكن فعله  
بدون النعمة التي هي ملازمة للمحبة فيلزم جواز حفظ الرسوم الشرعية بدون  
النعمة وهذا هو بدعة بيلاجيوس كما يظهر من كلام اوغسطينوس في كتاب  
البدع . فكيفية المحبة اذن داخله في رسم الشريعة

لكن يعارض ذلك ان من لا يحفظ رسم الشريعة يرتكب ميمنة فلو كانت  
كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة لكان كل من يفعل شيئاً بغير محبة يرتكب  
ميمنة . وكل من ليس فيه محبة فإنه يفعل بغير محبة فيلزم ان كل من خلا عن  
المحبة يرتكب ميمنة في كل فعل يفعله ولو كان من الافعال الصالحة . وهذا  
باطل

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين متضاربين فذهب فريق الى  
ان كيفية المحبة تقع مطلقاً تحت رسم الشريعة وليس يتعذر على من خلا من  
المحبة حفظ هذا الرسم الشرعي اذ يمكن ان يوهب نعمة لفيض المحبة عليه من  
الله ولا كل من يفعل شيئاً من الصلاح وهو خال من المحبة يرتكب ميمنة لان  
الفعل عن محبة رسم ايماني لا يلزم دائماً بل متى كان في الانسان محبة - وذهب  
غيرهم الى ان كيفية المحبة لا تقع اصلاً تحت رسم الشريعة . وكلا القولين حق

من وجهه فان فعل المحبة يجوز اعتباره من وجهين - اولاً من حيث هو فعل في نفسه وبهذا الاعتبار يدخل تحت الزام الوصية الموضوعة لذلك على وجه الخصوص وهي : احب الرب الهك . واحب قريبك : ومن هذا الوجه يكون القول الاول حتماً اذ لا يستحيل حفظ هذه الوصية المتعلقة بفعل المحبة فان الانسان يستطيع ان يتأهب للحصول على المحبة ومتى حصل عليها يستطيع ان يستعملها - وثانياً من حيث هو كيفية لأفعال الفضائل الأخراي من حيث ان المحبة التي هي غاية الوصية كما في ١ تيمو ٥ : غاية لأفعال الفضائل الأخر فقد مر في مب ١٢ ف ١٥ ان قصد الغاية كيفية صورية للفعل الموجة الى الغاية . وبهذا الاعتبار يصح القول الثاني بعدم دخول كيفية المحبة تحت الزام الشريعة اي بان الوصية الآمرة بأكرام الاب لا تضمن وجوب أكرامه عن محبة بل وجوب أكرامه فقط وعلى هذا فمن يكرم اياه ولو خلا من المحبة لا يصير بذلك متعدياً لهذه الوصية وان تعدى الوصية المتعلقة بفعل المحبة واستوجب العقاب على ذلك

اجيب ان على الاول بان الرب لم يقل ان ترد ان تدخل الحياة فاحفظ وصية واحدة بل قال فاحفظ الوصايا كلها . ومن جعلتها ايضاً الوصية المتعلقة بحبة الله والقريب

وعلى الثاني بان وصية المحبة يدخل فيها وجوب محبة الله بكل القلب والى هذا يرجع توجيه كل شيء الى الله ولهذا لا يستطيع الانسان ان يحفظ وصية المحبة ما لم يوجه ايضاً كل شيء الى الله فمن يكرم اذن ابوه يجب عليه ان يكرمها عن محبة لا بقوة الوصية الآمرة بأكرام الابوين بل بقوة الوصية القائلة : احب الرب الهك بكل قلبك : ولان هاتين الوصيتين ايجابيتان غير ملزمتين دائماً فيمكن ان نلزمهما في ازمة مختلفة وهكنا قد يحدث ان من يحفظ وصية أكرام الابوين



لا يعتمد جيلنر الوصية بتكره كيفية المحبة  
وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يحفظ جميع وصايا التاموس ما لم يحفظ  
وصية المحبة وهذا لا يتم بدون النعمة ولهذا يستحيل ان يحفظ الانسان الشريعة  
بدون النعمة خلافا لما زعم يلاجيوس

### الفصل الحادي عشر

هل من الصواب اثبات رسوم اديية في التاموس غير الوصايا العشر  
يُنطى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب اثبات رسوم  
اديية في التاموس غير الوصايا العشر فقد قال الرب في متى ٢٢ : ٤٠ « بوصيتي  
المحبة هاتين تتعلق التاموس كله والانياء » وهاتان الوصيتان قد فصلتا بالوصايا  
العشر . فلا ينبغي اذن ان يكون هناك رسوم اخرى اديية  
٢ وايضا ان الرسوم الادبية مغايرة للرسوم القضائية والطقسية كما مر في مب  
٩٩ ف ٣ وما يليه . وتعين الرسوم الادبية العامة هو الى الرسوم القضائية  
والطقسية . والرسوم الادبية العامة مندرجة في الوصايا العشر او مستلزمة لها  
كما مر في ٣ ف ٣ فاذا ليس من الصواب اثبات رسوم اديية غير الوصايا العشر  
٣ وايضا ان الرسوم الادبية تتعلق بافعال جميع الفضائل كما مر في ٢ ف ٢  
فكما أثبت في التاموس من دون الوصايا العشر رسوم اديية اخرى تتعلق بمبادء  
الله والسجاء والرحمة والمعة كان يجب ان يُثبت فيه ايضا رسوم تتعلق بسائر  
الفضائل كالشجاعة والقناعة ونحوها . فاذا ليس من الصواب اثبات رسوم اديية  
في التاموس غير الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ٨ « شريعة الرب نقية تهدي النفوس »  
والرسوم الادبية التي تضاف الى الوصايا العشر بها ايضا يسان الانسان من  
دنس الخطيئة وثوب نفسه الى الله . فقد كان اذن من شأن الشريعة ان تثبت

ايضاً رسوماً اخرى اديية

والجواب ان يقال ان الرسوم القضائية والطقسية انما تسفيد قوتها من وضعها فقط كما يظهر مما مرّ في مب ٩٩ ف ٣ وما يليه لانها قبل ان وُضِعَتْ لم يكن في ما ننتقل به فرق بين ان يُفعل على هذا الوجه او ذلك . ولما الرسوم الادبية فتستفيد قوتها من ارشاد الفطرة ولو لم يفرضها التاموس بوجه . ولها ثلاث مراتب . فمنها ما هي من نهاية اليقين وشدة الوضوح بحيث لا تحتاج الى اذاعة كالوصايا المتعلقة بحجة الله والقریب ونحو ذلك مما هو بمنزلة غاية لرسوم الشريعة كما مرّ في ف ٣ و ٤ وهذه لا يمكن لاحد ان يخطئ . حكمه العقلي فيها . ومنها ما هي اكثر تقيناً ويسهل لكل انسان ولو كان من العامة ان يدرك حالاً حقيقتها الا انه لما كان قد يحدث في النادر ان يخطئ فيها الحكم الانساني كانت تحتاج الى اذاعة وهذه هي الوصايا العشر . ومنها ما ليست حقيقتها واضحة لكل انسان بل لاهل الحكمة فقط وهذه هي الرسوم الادبية المضافة الى الوصايا العشر والتي انزلها الله على الشعب بواسطة موسى وهرون . غير انه لما كانت الاشياء البينة مبادئ لادراك الاشياء الغير البينة كانت الرسوم الادبية المضافة الى الوصايا العشر ترجع الى الوصايا العشر باعتبار كونها على نحو ما من ملحقاتها فالوصية الاولى ينهي بها عن عبادة آلهة اخرى ويلحق بها رسوم اخرى ناهية عما يرجع الى عبادة الاصنام كقوله في تث ١٨ - ١٠ - ١١ « لا يوجد فيكم من يميز ابنته او ابنته في النار . ولا ساحر ولا راق ولا من يسأل جانا او ثابته ولا من يستشير الموتى » . والوصية الثانية تنهى عن الخنث ويلحق بها النهي عن التجديف كما في اسح ١٥: ٢٤ وعن تعليم الضلال كما في تث ١٣ . والوصية الثالثة يلحق بها جميع الرسوم الطقسية . والوصية الرابعة الآمرة باكرام الابوين يلحق بها الامر باكرام الشيوخ كقوله في اج ١٩ : ٣٢ « قم قدام الاشيب وكرم وجهه

وجه الشيخ « وبالأجمال جميع الرسوم الباغية على اجلال الأعلين والاحسان الى  
الأكفاء او الازدين . والوصية الخامسة الناهية عن القتل يلحق بها النهي عن  
بغض القريب وعن كل اعتداء عليه كقوله في اح ١٩ : ١٦ « لا تنف ضد دم  
صاحبك » والنهي عن بغض الاخ ايضاً كقوله هناك ع ١٧ « لا تبغض اخاك  
في قلبك » . والوصية السادسة الناهية عن الزنى يلحق بها النهي عن البغاء  
كقوله في ث ١٣ : ١٢ « لا تكن من بنات اسرائيل بغي ولا من بني اسرائيل  
فاجر » والنهي عن النجور المتنافي لمقتضى الطبيعة كقوله في اح ١٨ : ٢٢ - ٢٣  
« الذكر لا تضاجعه ولا تتجامع شيئاً من البهائم » والوصية السابعة الناهية عن  
السرقه يلحق بها النهي عن المراهة كقوله في ث ٢٣ : ١٩ « لا تقرض اخاك  
بريء » والنهي عن النش كقوله في ث ٢٥ : ١٣ « لا يكن في كيسك ميعاران »  
وبالأجمال كل ما يرجع الى النهي عن الافتراء والاختلاس . والوصية الثامنة  
الناهية عن شهادة الزور يلحق بها النهي عن الدبنونة الباطلة كقوله في خر ٢٣ : ٢٠  
« لا تمّل الى رأي الكثيرين في الحكم فتخيد عن الحق » والنهي عن الكذب  
كقوله هناك ع ٢ « اهرب من الكذب » والنهي عن التهمة كقوله في اح ١٩ :  
١٦ « لا تسع بانتمية بين شعبك » . واما الوصيتان الباقيتان فلا يلحق بها  
شيء اذ ينهي بها بالأجمال عن كل شهوة قبيحة

اذ اوجب على الاول بان الوصايا العشر ترجع الى محبة الله والقريب من جهة  
ما هو ظاهر فيها من حقيقة الواجب واما سائر الوصايا فتخرج اليها من تلك الجهة  
التي هي اتسل ظهوراً فيها  
وعلى الثاني بان الرسوم الطقسية والقضائية معينة للوصايا العشر بقوة  
وضعها لابقوة الفريضة الفطرية كالرسوم الادبية الملحقة بهذه الوصايا  
وعلى الثالث بان الغرض من رسوم الشريعة هو المصلحة العامة كما مر

في مب ٩٠ ف ٣ ولما كانت الفضائل التي يقصد بها شيء آخر ترجع بلا توسط الى المصلحة العامة ومثلها فضيلة العفة من حيث ان فعل الايلاء يعود بالنفع على مصلحة النوع العامة جُعلت لهذه الفضائل بلا توسط الوصايا العشر والوصايا الخمسة بها. ولما فعل الجماعة قد جُعلت له وصية تنافع بواسطة القواد المحرضين في الحرب التي تقتض لاجل المصلحة العامة كما ورد في تث ٣: ٢٠ حيث يوصى الكهنة بقوله «لا تخافوا لا تفشلوا» وكذلك النبي عن فعل الشراة فقد عهد به الى الآباء لمنافاة المصلحة المنزلية كقوله في تث ٢١ : ٢٠ بلسان الآباء «يستعين بنصائحنا لاهياً بكثرة الاكل والدعارة والمآذب»

### الفصل الثاني عشر

في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل كانت مبررة  
يُنطلى الي الثاني عشر بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق الادبية كانت مبررة فقد قال الرسول في رؤ ١٣ : ١ «ليس السامعون للناموس هم ابرار عند الله بل العاملون بالناموس هم مبررون» والمراد بالعاملين بالناموس مكملي رسوم الناموس . فاذا رسوم الناموس المكملّة كانت مبررة  
٢ وايضاً قيل في اح ١٨ : ٥ «احفظوا رسومي واحكمي فن حفظها يحيا بها» . وحيوة الانسان الروحية تقوم بالبر . فاذا رسوم الناموس المكملّة كانت مبررة

٣ وايضاً ان الناموس الالهي اعظم قوة من الناموس الانساني والناموس الانساني يبرز فان اتمام رسوم الناموس نوعاً من البر . فرسوم الناموس اذن كانت مبررة

لكن يمارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣ : ٦ «الحرف يقتل» وهذا يحمل ايضاً على الرسوم الادبية كما قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف

ب ١٤ . فالرسوم الادبية اذن لم تكن مبررة

والجواب ان يقال كما ان الصحيح يقال بالقول الحقيقي والاول على ما هو حاصل على الصحة والقول الثاني على ما يدل على الصحة او على ما يقبها كذلك التبرير يقال بالقول الاول والحقيقي على احداث البر والقول الثاني والشبيه بالمجازي على الدلالة على البر او على التاميم له . ولا مراء ان رسوم التاموس كانت مبررة بهذه المعنيين اي من حيث كانت توهم الناس لنعمة المسيح المبررة ومن حيث كانت تدل عليها ايضاً لان حيوة ذلك الشعب كانت تنبئ بالمسيح وتتميز اليه كما قال اوغستينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٤ — واما اذا اردنا التبرير الحقيقي فيجب ان يعلم ان البر يجوز اعتباره اما من حيث هو بالملك او من حيث هو بالفعل وعلى هذا فالتبرير يقال على نحوين اولاً بمعنى ان الانسان يصير باراً بمحصل ملكة البر له وثانياً بمعنى انه يفعل افعال البر فيكون المراد بالتبرير على هذا النحو الاخير انفاذ البر . والبر كغيره من الفضائل في انه يمكن اعتباره كسبياً او فيضياً كما يظهر مما مر في مب ٦٣ ف ٤ فالكسبي يحصل عن الاعمال والفيض يحصل عن الله بنعمته وهذا هو البر الحقيقي الذي عليه كلامنا هنا وبحسبه يقال لواحد انه بار عند الله كقوله في رو ٤ : ٢ « لو كان ابراهيم يبرر باعمال التاموس لكان له نغز ولكن لا عند الله » فلم يكن اذن ممكناً حصول هذا البر بالرسوم الادبية التي تتعلق بالافعال الانسانية فلم يكن اذن ممكناً للرسوم الادبية ان تبرر باحداً لها البر — واما اذا اريد بالتبرير انفاذ البر فجميع رسوم التاموس كانت مبررة لكن على انحاء مختلفة فان الرسوم الطقسية كانت مثقلة في نفسها على البر بالعموم اسيه من حيث كانت تقام لعبادة الله ولكنها لم تكن مثقلة عليه بالخصوص في نفسها بل بقوة تعيين التاموس الالهي فقط ولهذا يقال ان هذه الرسوم لم تكن مبررة الا بقوة تقوى مقيمها وطاعتهم

واما الرسوم الادبية والقضائية فكانت مشتقة على ما هو في نفسه بار اما بالعموم او بالخصوص لكن الرسوم الادبية كانت مشتقة على ما هو في نفسه بار بالبر العالم الذي هو كل فضيلة كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ١ والرسوم القضائية كانت ترجع الى البر الخاص القائم في ما يجري بين الناس من المعاملات اذا اجيب على الاول بان مراد الرسول بالتبرير افضاء البر وعلى الثاني بان الانسان العامل برسوم التاموس كان انه يحيا بها لانه لم يكن يناله عقاب الموت الذي كان التاموس يفرضه على من يتعداه وبهذا المعنى اورد الرسول ذلك في غلا ٣ : ١٢ وعلى الثالث بان رسوم التاموس الانساني تبرر بالبر المكتسب الذي ليس الكلام عليه هنا بل انما هو على البر الذي عند الله

#### المبحث الاول بعد المائة

في الرسوم الطقسية في نفسها - وفيه اربعة فصول  
ثم ينبغي النظر في الرسوم الطقسية - واولا فيها في نفسها - وثانيا في عانها - وثالثا في مدة بقائها - اما الاول فالمبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان حقيقة الرسوم الطقسية ما هي - ٢ في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية - ٣ هل وجب ان تكون متعددة - ٤ كيف قسمت

#### الفصل الاول

في ان حقيقة الرسوم الطقسية هل تقوم باختصاصها بعبادة الله يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان حقيقة الرسوم الطقسية لا تقوم باختصاصها بعبادة الله فقد فرض في الشريعة العتيقة على اليهود رسوم تنهى عن بعض الاطعمة كما في اح ١١ وعن بعض الملابس ايضا كقوله في اح ١٩ : ١٩ «ثوبا منسوجا من صنفين لا تلبس» ورسوم تأمر ببعض الملابس كقوله في عد ١٥ : ٣٨ «ليصنعوا لهم اهدايا على اذيال اردتهم» وهذه ليست رسوما

ادبية لانها لم تبق في الشريعة الجديدة ولا هي رسوم قضائية لانها لا ترجع الى القضاء بين الناس . فهي اذن طقسية . ولكنها ليست في شيء من الاختصاص بعبادة الله . حقيقة الرسوم الطقسية اذن ليست قائمة باختصاصها بعبادة الله

٢ وايضاً ذهب بعض الى ان الرسوم الطقسية إنما تطلق على تلك الرسوم المختصة بالاعباد لكونهم يجعلونها مشتقة (اي في اللاتينية) من cereis اسم الشروع التي توقد في الاعياد . وهناك رسوم أخرى كثيرة تختص بعبادة الله خارجاً عن الاعياد . فيظهر اذن ان حقيقة الرسوم الطقسية لا تُعتبر من حيث اختصاصها بعبادة الله

٣ وايضاً ذهب آخرون الى ان المراد بالرسوم الطقسية قوانين او قواعد للالاص اذ يجعلونها (اي في اللاتينية) مشتقة من chaire في اليونانية الذي معناه السلام والنجاة . وجميع الرسوم التاموسية قوانين للالاص وليس ذلك خاصاً بما اختص منها بعبادة الله . فالرسوم الطقسية اذن لا تطلق على الرسوم المختصة بعبادة الله فقط

٤ وايضاً قال الرباني موسى في كتاب مرشد الثائمين يقال رسوم طقسية لما ليست حقيقة بينة . وحقيقة كثير من الرسوم المختصة بعبادة الله بينة كحفظ السبت واقامة عيد الفصح وعيد المظالم وكثير غير ذلك مما ورد بيان حقيقته في التاموس . فليست اذن الرسوم الطقسية ما كانت مختصة بعبادة الله لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٨ « كن انت للشعب في ما يتعلق بالله وارضح لهم طرقوس العبادة وشعائرها »

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية تعين الرسوم الادبية المتعلقة بالله كما ان الرسوم القضائية تعين الرسوم الادبية المتعلقة بالقریب على ما مر في ص ٩٩ ف ٤ . وإنما تحصل نسبة الانسان الى الله بالعبادة الواجبة ولهذا تُخصَّص

مرسوم الطقسية بما يختص بعبادة الله وقد مر وجه تسميتها بالطقسية في  
 الب ٩٩ ف ٣ حيث جُمِلت بمايزة لسائر الرسوم

إذا اجيب على الاول بأنه ليس يختص بعبادة الله القرايين ونحوها مما  
 يظهر انه يتعلق بالله مباشرة فقط بل ما ينبغي ايضاً من تأهب من بعد الله  
 لعبادته كما ان كل ما يؤهب لغاية في غير ذلك ايضاً يتناول العلم الذي يتعلق  
 بتلك الغاية . وما فرض في التاموس من الرسوم المتعلقة بملابس من يقومون  
 بعبادة الله وإطعمتهم ونحو ذلك يرجع الى تأهب الكهنة ليكونوا اهلاً لعبادة  
 الله كما ان الذين يتولون خدمة الملك ايضاً يستعملون شئاً وطرائق مخصوصة  
 ولهذا كانت هذه الرسوم ايضاً داخلة في الرسم الطقسية

وعلى الثاني بان ذلك التفسير لاسم الطقسيات لا يظهر وجباً ولا سباً  
 لانه لم يرد كثيراً في التاموس ان الشموع كانت توقد في الاعياد بل ان النارة  
 ايضاً كانت مرجها تسرج بزيت الزيتون كما في اح ٢٤ : ٢ الا انه يجوز مع  
 ذلك ان يقال ان كل ما كان مختصاً بعبادة الله كان يرعى في الاعياد بافضل  
 عناية وبهذا الاعتبار تكون جميع الطقسيات مندرجة في حفظ الاعياد

وعلى الثالث بان ذلك التفسير ايضاً لاسم الطقسيات لا يظهر وجباً لان  
 لفظ الطقس في اللاتينية وهو *carremonia* ليس يونانياً بل لاتينياً . غير انه لا  
 يمتنع ان يقال انه اذا كان خلاص الانسان يحصل له من الله يظهر ان تلك الرسوم  
 التي تسوق الانسان الى الله هي على الخصوص قوانين لخلاص الانسان . وعلى  
 هذا تطلق الطقسيات على ما يختص بعبادة الله

وعلى الرابع بان هذا التعريف للطقسيات تعريف لها بامر ظني نوعاً من  
 الظن ليس لانها إنما يقال لها طقسيات لحفاء حقيقتها بل لان ذلك من لوازمها  
 اذا لما وجب ان تكون الرسوم المتعلقة بعبادة الله رمزية كما سيأتي قريباً لزم ان



لا تكون حقيقتها شديدة اليان

### الفصل الثاني

في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسوم الطقسية ليست رمزية لان من شأن كل معلم ان يكون كلامه بحيث يسهل فهمه كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٤ ب ٨ . وهذا يظهر ضرورياً بالخصوص في سن الشريعة لان رسوم الشريعة تُورَد للشعب فوجب من ثم ان تكون الشريعة واضحة كما قال ايسيدورس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ . فلو كانت الرسوم الطقسية وُضِعَتْ رمزاً الى شيء للزم في ما يظهر ان موسى لم يحسن ايرادها لعدم كشفه عما كانت ترمز اليه

٢ وايضاً ما يُفعل في سبيل عبادة الله يجب ان يكون على غاية الجلالة والأدب . وفعل شيء تمثيلاً لآخر من شأن اهل الملاعب او الشعراء فان ما كانوا يفعلونه في الملاعب كانوا يمثلون به افعال الغير فيظهر اذن ان مثل هذا لا ينبغي فعله في سبيل عبادة الله . والرسوم الطقسية موضوعة لعبادة الله كما مر في الفصل الآنف . فلا ينبغي ان تكون رمزية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ٣ « اعظم ما تكون عبادة الله بالايمان والرجاء والمحبة » . والرسوم المتعلقة بالايمان والرجاء والمحبة ليست رمزية . فلا ينبغي اذن ان تكون الرسوم الطقسية رمزية

٤ وايضاً قال الرب في يو ٤ : ٢٤ « الله روح والذين يسجدون له فيالروح والحق ينبغي ان يسجدوا » . وليس الرمز نفس الحق بل هو بالاحرى قسم له . فالرسوم الطقسية المختصة بعبادة الله لا ينبغي اذن ان تكون رمزية لكن يمارض ذلك قول الرسول في كولوسي ٢ : ١٦ « لا يحكم عليكم

أحدث في المأكول أو المشروب أو من قبيل عيد أو رأس شهر أو سبوت مما هو ظلال المستقبلات»

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية يراد بها الرسوم الموضوعة لعبادة الله كما مر في الفصل الآنف. وعبادة الله على ضربين باطنة وظاهرة فان الانسان لما كان مركباً من نفس وجسد كان ينبغي ان يُقبل الى عبادة الله بكليهما بحيث ان النفس تعبد بالعبادة الباطنة والجسد يعبد بالعبادة الظاهرة وعليه قوله في مز ٨٣ : ٣ « قلبي وجسدي تهللا بالاله الحي » وكما ان الجسد يتوجه الى الله بواسطة النفس كذلك العبادة الظاهرة ترجع الى العبادة الباطنة. والعبادة الباطنة تقوم باتصال النفس بالله بالقل والهبة فكان توجيه افعال الانسان الظاهرة الى عبادة الله يختلف باختلاف حسن اتصال العقل والهبة بالله عند من يعبد. — في حال السعادة المستقبلة يعاين العقل الانساني الحق الالهي في نفسه ولهذا فالعبادة الظاهرة لا تقوم حينئذ برمز او شبه ما بل اثنا تقوم بتسبيح الله الصادر عن معرفة ومحبة باطنة كقوله في اش ٥١ : ٣ « سيحصل فيما الترح والسرور والحمد وصوت التسبيح » — واما في حال الحياة الحاضرة فلا نستطيع ان نعاين الحق الالهي في نفسه بل يجب ان يطلع علينا نوره من وراء رموز واشياء محسوسة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ١ وهذا يختلف باختلاف حال المعرفة البشرية . ففي الشريعة العتيقة لم يكن الحق الالهي ظاهراً في نفسه ولم يكن ايضاً الطريق المؤدي اليه مفتوحاً كما قال الرسول في عبر ٩ : ٨ فوجب اذن ان تكون العبادة الظاهرة المرسومة في الشريعة العتيقة رمزاً ليس الى ما يظهر في الوطن من الحق المستقبل فقط بل الى المسيح الذي هو الطريق المؤدي الى ذلك الحق ايضاً — واما في حال الشريعة الجديدة فهذا الطريق قد كشف بالوحي فلم يبق حاجة الى ان يرمز اليه على

أنه مستقبل بل ينبغي تذكره على أنه أمر ماضٍ أو حاضر ولما ينبغي أن يُمرَّر  
إلى ما هو مستقبل من حق الجسد الذي إلى الآن لم ينزل به وحي وهذا ما اراده  
الرسول بقوله في عبر ١٠ : ١ « التاموس له ظل الحيرت المستقبل لا صورة  
الاشياء بعينها » فارت الظل اقل من الصورة فكذلك حص الصورة بالتاموس  
الجديد والظل بالتاموس العتيق

إذا اجب على الاول بان الالهيات لا ينبغي ان توحى الى الناس الاعلى  
حسب قابليتهم والا كان ذلك مدعاة الى سقوطهم اذ يمرضهم للاستهانة بما لا  
يطبقون ادراكه ولهذا كان ايراد الاسرار الالهية للشعب المتسكع في الهمة  
تحت حجاب من الاشياء اتفق له فانه بهذه الطريقة يدركها في الاقل على وجه  
غير صريح اذ يستخدم تلك الرموز والاشياء لآكرام الله  
وعلى الثاني بانه كما ان العقل الانساني لا يدرك الامور الشعرية بسبب ما  
فيها من نقصان الحق كذلك لا يستطيع ان يدرك الامور الالهية ادراكاً  
كاملاً بسبب ما فيها من زيادة الحق فاحتج في كليهما الى التمثيل بمثل  
محسوسة

وعلى الثالث بان كلام اوغسطينوس هناك على العبادة الباطنة التي مع  
ذلك يجب ان ترجع اليها العبادة الظاهرة كما تقدم  
وبمثل هذا يجب على الرابع لانه بالسمع افصى الناس على اكل وجهه الى  
عبادة الله الروحية

### الفصل الثالث

هل كان واجباً تكثير الرسوم الطقسية

ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر انه لم يكن واجباً تكثير الرسوم  
الطقسية لان الوسائط يجب ان تكون معادلة للغاية والرسوم الطقسية يقصدها

عبادة الله والرمز إلى المسيح كما تقدم في الفصلين الآتين . ويوجد «أ» واحد الذي منه كل شيء ورب واحد يسوع المسيح الذي به كل شيء . كما قال الرسول في ١ كور ٦: ٨ . فلم يكن اذن واجبا تكرار الرسوم الطقسية

٢ وايضا ان كثرة الرسوم الطقسية كانت مدعاة الى تندي التاموس كقول بطرس في اع ١٥: ١٠ «لم تجربون الله لتضعوا على رقاب التلاميذ نيرا لم نستطع نحن ولا ابائنا ان نحمله» وتندي الرسوم الالهية . ننافي لخلاص الناس . فاذا لما كان من مقتضى كل شريعة ان تكون موافقة لخلاص الناس كما قال ابيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ لم يكن واجبا شيء ما يظهر فرض رسوم طقسية متكررة

٣ وايضا ان الرسوم الطقسية كانت تتعلق بعبادة الله الظاهرة والجنائية كما تقدم في الفصل الآنف . وقد كان ينبغي للشريعة ان تقلل من هذه العبادة الجنائية لانها كان المقصود منها السج الذي علم الناس ان يبدوا الله بالروح والحق كما في يو ٤: ٢٣ . فلم يكن اذن واجبا فرض رسوم طقسية متعددة

لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ١٢: ٨ «فأكتب لهم شرائعي الكثيرة في الناخل» وفي ايوب ١١: ٦ «ليخبرك بأسرار حكمتيه وان شرائعه كثيرة»

والجواب ان يقال ان كل شريعة تُسن لشعب كما مر في مب ٩٦ ف ١ وفي الشعب صنفان من الناس احدهما جانيح الى الشر وهو لاء يجب قهرهم برسوم الشريعة كما مر في مب ٩٥ ف ١ والآخر جانيح الى الخير اما بالقطرة او بالعادة او بالنعمة وهو لاء ينبغي تثقيفهم برسوم الشريعة وحملهم بها على الاستزادة من الصلاح . وتكثر الرسوم الطقسية في الشريعة العتيقة كان ملائما لكلهما فقد كان في ذلك الشعب بعض يزعون الى عبادة الاصنام فكان لا بد من صرفهم عنها الى عبادة الله بالرسوم الطقسية ولما كان الناس يبدون الاصنام

على النماذج مختلفة سكان يبنني وضع رسوم متعددة لتكفل بتقضى كل منها وفرض احكام كثيرة عليهم حتى اذا وفرت مناكيهم نوعاً بما يجشمونه في سبيل عبادة الله لم يبق لهم وقت يتفرغون فيه لعبادة الاصنام . واما الذين كانوا جالسين الى الخير فقد كانت تكثر الرسوم الطقسية ضرورياً لهم ايضاً اولاً لان عقولهم كانت تتوجه بذلك الى الله توجهاً مختلفاً وعلى وجه ابقى وثانياً لان سر المسيح الذي كان مرموزاً اليه بهذه الرسوم الطقسية قد اولى العالم فوائد متعددة وكان يبنني ان يتبر فيه امور كثيرة لتقتضي ان يرمز اليها برسوم طقسية مختلفة

اذ اُجيب على الاول بأنه متى كانت الواسطة كافية للتأدية الى الغاية تكفي للغاية الواحدة واسطة واحدة كما ان دواء واحداً اذا كان فعالاً يكفي احياناً لحصول الشفاء فلا يحتاج حينئذ الى اذوية متعددة واما اذا كانت الواسطة ضعيفة وقاصرة فيجب تعدد الوسائط كما يعالج المريض بادوية كثيرة متى كان واحداً منها لا يكفي لشفائه . وطقوس الشريعة العتيقة كانت عاجزة وقاصرة اولاً عن تمثيل سر المسيح الذي حو في منتهى السمو وثانياً عن اخضاع عقول الناس لله كقول الرسول في عبر ١٨: ٧ - ١٩ « ترفض الوصية السابقة لضعفها وعدم فائدتها اذ لم يكن بالناموس كمالٌ لشيء » ولهذا وجب تكثير الرسوم الطقسية

وعلى الثاني بان من شأن الشارع الحكيم ان يسمح بوقوع تعديلات صغيرة اجتناباً للتعديلات الكبيرة ولهذا فاجتناباً لعبادة الاصنام واستكبار اليهود في قلوبهم لو اتوا جميع الرسوم الناموسية لم يعرض الله عن تكثير الرسوم الطقسية بسبب ان ذلك كان مدعاة الى سهولة تعليمهم الناموس وعلى الرابع بان الشريعة العتيقة قللت كثيراً من العبادة الجسدية فهي

قد رسمت ان لا تقدم القرايين في كل مكان ولا من اي مكان وانما رسمت اموراً كثيرة مثل ذلك قليلاً من العبادة الظاهرة كما قال ايضاً الرباني موسى المصري في كتاب مرشد التائبين ق ٣ ب ٣٠ على انه لم يكن ينبغي الاكثر من تقليل عبادة الله الجسمية بحيث ينزع الناس الى عبادة الشياطين

#### الفصل الرابع

في ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى قرايين واقداس واسرار وعبادات هل هي صواب يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى قرايين واقداس واسرار وعبادات ليست صواباً لان طقوس الشريعة العتيقة كانت ترمز الى المسيح . وهذا اما كان يحصل بالقرايين المرموز بها الى القربان الذي به بذل المسيح نفسه تقدمة وذبيحة لله كما في افس ٥ : ٢٠ فاذا لم يكن من الرسوم الطقسية الا القرايين فقط

٢ وايضاً ان غاية الشريعة العتيقة كانت الشريعة الجديدة . والقربان في الشريعة الجديدة هو نفس سر المذبح . فلم يكن اذن واجباً ان تجعل الاسرار في الشريعة العتيقة قسمة للقرايين

٣ وايضاً يراء بالقدس ما كان مكرساً لله وبهذا المعنى كان يقال للمسكن وايتيئونها تقدس . وجميع الرسوم الطقسية كانت موضوعة لعبادة الله كما تقدم في ف ١ . فقد كانت اذن كلها اقداساً . فلا ينبغي اذن اطلاق الاقداس على قسم واحد منها فقط

٤ وايضاً ان العبادات مشتقة (في اللاتينية) من معنى الحفظ والرعاية وقد كان يجب حفظ رسوم التاموس باسمها في تث ٨ : ١١ « احفظ واحذر ان تنسى الرب الهك وتعرض عن وصاياه واحكامه وطقوسه » فلا ينبغي اذن جعل العبادات قسماً من الرسوم الطقسية

٥ وايضاً ان الاعياد تُجَمَل في عداد الطقسيات لكونها ظلالاً للمستقبل كما في كولوسي ١٦: ١١ ومثلها ايضاً التقادم والمدايا كما في عبر ٩: ٩. وهي ليست في ما يظهر داخلة في شيء من هذه الاقسام. فليست اذن قسمة الرسوم الطقسية على ما تقدم صواباً

لكن يمارض ذلك ان كلاً من الاقسام المتقدمة يدعى في الشريعة العتيقة طقوساً فان القرايين تدعى طقوساً في عد ٢٤: ١٥ حيث يقال «فلتقدم الجماعة مجللاً بقربان وسكبه بحسب الطقوس» وقد قيل عن سر الدرجة في اح ٣٥: ٧ «تلك سمعة هرون وبنيه على ما تقتضيه الطقوس» وقيل ايضاً عن الاقداس في خر ٢١: ٣٨ «هذه هي ادوات مسكن الشهادة لانامة طقوس اللاويين» وقيل ايضاً عن العبادات في ٣ ملوك ٦: ٩ «ان حدثم زائتين عن اقتفائي ولم تحفظوا الطقوس التي رسمتها لكم»

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية يُقصد بها عبادة الله كما مر في ف ١ و ٢ وهذه العبادة يجوز ان يُعتبر فيها العبادة نفسها والعبادون وادوات العبادة. فالعبادة نفسها تقوم على وجه الخصوص بالقرايين التي تقدم تعظيماً لله. وادوات العبادة كالمسكن واللاية ونحوها هي الاقداس. والعبادون يجوز ان يستبر فيهم امران احدهما تعيينهم للعبادة الالهية ويتم بنوع من تكريس الشعب او الكهنة وهذا هو الاسرار والآخر طريقته الخاصة التي بها يمتازون عن لا يعبدون الله وهذا هو العبادات كشأنهم في المآكل والملابس ونحوها اذا اجيب على الاول بان القرايين كان ينبغي ان تقدم في بعض الامكنة ومن بعض الناس وكل ذلك يرجع الى عبادة الله فاذا كما يرمز بالقرايين الى المسيح الذبيح كذلك كان يرمز بسرارها واقداسها الى اسرار التاموس الجديد واقداسه وبعباداته الى طريقة شعب التاموس الجديد. وكل ذلك يرجع الى

المسيح

وعلى الثاني بان قربان الشريعة الجديدة اي الاوخرستيا يشتمل على نفس المسيح الذي هو صانع القديس فانه قدّس الشعب بدمه كما في عبر ١٣: ١٢ ولهذا كان هذا القربان سرّاً ايضاً واما قرايين الشريعة العتيقة فلم تكن مشتملة على نفس المسيح بل كانت ترمز اليه فقط ولهذا لا تسمى اسراراً الا انه للدلالة على ذلك بوجه الخصوص كان في الشريعة العتيقة بعض اسرارٍ يرمز بها الى القديس المستقبل على ان بعض القديسات كان يصاحبها ايضاً بعض القرايين

وعلى الثالث بان القرايين والاسرار ايضاً كانت اقداساً الا ان بعض الاشياء كانت اقداساً اي مكروسة لعبادة الله ولم تكن مع ذلك قرايين او اسراراً ولهذا خُصّت باسم الاقداس المشترك

وعلى الرابع بان الاشياء التي كانت خاصة بطريقة الشعب العابد الله كانت تُخصّص باسم العبادات المشترك لخلوها عن الاشياء المتقدمة فهي لم تكن تدعى اقداساً لانها لم تكن تتعلق بعبادة الله مباشرة كالسكن واثني بل اتّمسّا كانت طبقية بنوع من الزوم من حيث كانت ترجع الى نوع من اهلية الشعب لعبادة الله

وعلى الخامس بانه كما كانت القرايين تقدّم في مكان معين كذلك كانت تقدّم في ازمة معينة ومن ذلك يظهر ان الاعياء تدخل في عداد الاقداس واما التقادم والهدايا فتخص من القرايين لانها كانت تقدم لله وعليه قول الرسول في عبر ٥: ١ «كل حبرٍ متغذٍ من الناس يقام لاجل الناس في ما هو لله ليقرب تقادم وذبايح»



### المبحث الثاني بعد المائة

في علل الرسوم الطقسية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الرسوم الطقسية والبحث فيها يدور على ست مسائل — ١ في أن الرسوم الطقسية هل تمثل بعلّة — ٢ هل تمثل بعلّة حرفية أو رمزية فقط — ٣ هل هي علل القرابين — ٤ في علل الامرار — ٥ في علل الاقداس — ٦ في علل العبادات

### الفصل الأول

في أن الرسوم الطقسية هل تمثل بعلّة

يُنحطّ إلى الاول بأن يقال : يظهر أن الرسوم الطقسية لا تمثل بعلّة فقد كتب الشارح على قوله في افس ١٥:٢ : ابطال ناموس الرصايا بالاحكام : ما نصه « اي ابطال الناموس المتيق من حيث العبادات البدنية بالاحكام اي بالرسوم الانجيلية الصوابية » ولو كان لعبادات الناموس المتيق علّة صوابية لكان ابطالها باحكام الناموس الجديد الصوابية عبثاً . فعبادات الناموس المتيق الطقسية لا تمثل اذن بعلّة صوابية

٢ وايضاً ان الناموس المتيق حل محل الناموس الطبيعي . وبعض الرسوم لم يكن لها في الناموس الطبيعي علّة سوى امتحان طاعة الانسان كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٦ و ١٣ عند كلامه على النهي عن ثبيرة الحية . فكان ينبغي اذنا ان يوضع في الناموس المتيق رسوم تمجّن بها طاعة الانسان دون ان يكون لها في نفسها علّة صوابية

٣ وايضاً ان افعال الانسان يقال لها اذنية من حيث هي صادرة عن العقل والصواب . فلو كان للرسوم الطقسية علّة صوابية لما افرقت عن الرسوم الالادية . فيظهر اذن ان الرسوم الطقسية لا تمثل بعلّة لان الرسم انما يكون صواباً متى كان معللاً بعلّة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ١ «وصية الرب مضيئة تنير العيون»

والرسوم الطقسية وصايا الهية فهي اذن مضيئة وهي لا تكون كذلك اذا لم يكن لها علة صوابية . فالرسوم الطقسية اذن تعلل بعلة صوابية

والجواب ان يقال لما كان من شأن الحكمين ان يرتب كما في الالهيات ك ١  
ب ٢ وجب ان يكون ما يصدر عن الحكمة الالهية مرتباً كما قال الرسول في  
رو ١٣ : ١ وترتيب الاشياء يقتضي امرين الاول سوق الاشياء الى الغاية  
المتنصاة التي هي مبدأ كل ترتيب في الاعمال لان ما يحدث اتفاقاً دون قصد  
غاية او ما يُفعل بالهزل لا بالجهد نصفه بعدم الترتيب . والثاني ان تكون الوساطة  
مناسبة للغاية وهذا يلزم عنه ان الوسائط تعلل بالغاية كما يعلل تهيؤ المنشار  
بالقطع الذي هو غايته كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٩ ومن البين ان الرسوم الطقسية  
وسائر الرسوم الناموسية موضوعة من الحكمة الالهية وعليه قوله في تث ٤ : ٦  
« هذه حكمتكم وفهمكم لدى عيون الامم » فقد وجب اذن القول بان الرسوم  
الطقسية مسوقة الى غاية تعلل منها بعلل صوابية

اذ اُجيب على الاول بانه يجوز ان يقال ان عبادات الناموس العتيق لا  
تعلل بعلة من حيث ان الاعمال لم يكن لها علة في طبعها كان لا يكون الثوب  
مثلاً منسوجاً من صوف او كتان الا انه كان ممكناً ان تعلل بالاضافة الى شيء  
آخري من حيث كانت يرمز بذلك الى شيء او يُنفى به شيء . واما احكام  
الناموس الجديد القائمة على وجه الخصوص بالايمان ومحبة الله فلها من نفس طبيعة  
الفعل علل صوابية

وعلى الثاني بان الهي عن شجرة معرفة الخير والشر لم يكن لان تلك  
الشجرة كانت فيحة سبب طبعها ولكنه يعلل بالاضافة الى شيء آخري من  
حيث كان يرمز به الى شيء . وهكذا رسوم الناموس العتيق الطقسية ايضاً  
فانها تعلل بالاضافة الى شيء آخر

وعلى الثالث بان الرسوم الادبية نحو: لا تقتل: لا تسرق: لها في طباعها على صوابية واما الرسوم الطقسية فلها علل صوابية من اضافتها الى آخر كما تقدم

### ألفصل الثاني

فيان الرسوم الطقسية هل تعلل بعلل حرفية او رمزية فقط

يتخلى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الرسوم الطقسية لا تعلل بعلل حرفية بل بعلل رمزية فقط فقد كان اخص هذه الرسوم الختان وذبح الحمل الفصحي وكلا هذين لم يكن لهما الا علل رمزية لان كليهما رؤس علامه لشيء آخر ففي تلك ١١: ١٨ «تختنون لحم قلفتكم فيكون ذلك علامة عهد بيني وبينكم» وفي خر ٩: ١٣ قبل عن اقامة الفصح «يكون بمثابة علامة في يدك وبمئة ذكر امام عينك» فلا ن لا يكون لسائر الرسوم الطقسية سوى علل رمزية أولى

٢ وايضاً من شأن المعلول ان يكون مناسباً لعلته. وجميع الرسوم الطقسية رمزية كما مر في البحث الآنف ف ٢. فليس لها اذن سوى علل رمزية  
٣ وايضاً ما ليس في نفسه فرق بين ان يفعل على حال او أخرى فليس يعمل بعلل حرفية في ما يظهر. ومن الرسوم الطقسية ما ليس في نفسه فرق بين ان يفعل على حال او أخرى كمقدار ما يجب تقديمه من البهائم ونحو ذلك من الاحوال الجزئية. فرسوم الشريعة العتيقة اذن لا تعلل بعلل حرفية لكن يعارض ذلك انه كما ان الرسوم الطقسية كانت ترمز الى المسيح كذلك كانت ترمز اليه حوادث العهد العتيق ايضاً فقد قيل في ١ كور ١٠: ١١ «جميع ذلك كان يعرض لهم رموزاً» وحوادث العهد العتيق ما عدا المعنى السري او الرمزي معنى حرفي ايضاً. فاذا كذلك الرسوم الطقسية كان لها ما عدا العلل

## الرمزية على حرفية أيضاً

والجواب ان يقال ان الوسائط يجب ان تعلل بانفاية كما مر في الفصل  
 الآنف وللرسوم الطقسية غايتان فقد كان يقصد بها عبادة الله لذلك العهد  
 والرمز الى المسيح كما ان اقوال الانبياء كانت تنظر الى الزمان الحاضر وترمز ايضاً  
 الى الزمان المستقبل على ما قال ايرونيوموس في تفسير نبوة هوشع ٣: ١  
 فكذلك اذن يمكن تعليل رسوم التاموس العتيق الطقسية من وجين اولاً من  
 جهة العبادة الالهية التي كان ينبغي رعايتها لذلك العهد وهذه العلل حرفية  
 سواء اريد بها اجتناب عبادة الاصنام او تذكار صنعة الهية او الدلالة على  
 العظمة الالهية او بيان ما كان يطلب حينئذ في عباد الله من تأهب العقل .  
 وثانياً من جهة الرمز الى المسيح فتكون عالمها من هذه الجهة رمزية ومسرية سواء  
 اعتبرت بالنظر الى المسيح والكنيسة وهذا يرجع الى المعنى الرمزي او بالنظر الى  
 اخلاق الشعب المسيحي وهذا يرجع الى المعنى الادبي او بالنظر الى حال المجد  
 المستقبل الذي تنادي اليه بالمسيح وهذا يرجع الى المعنى العلوي  
 اذا اُجيب على الاول بأنه كما ان معنى الكلام المجازي في الكتاب حرفي  
 اذ المراد به الدلالة على الشيء المقصود به كذلك معاني الطقوس التاموسية  
 المرسومة ذكراً لصنائع الله او لغير ذلك مما كان متعلقاً بمجال ذلك العهد لا  
 تتجاوز حد العلل الحرفية وعليه فتطيل عيد الفصح بالدلالة على النجاة من مصر  
 وتعليل الختان بالدلالة على العهد الذي بته الله مع ابراهيم يرجع الى العلة الحرفية  
 وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض لو كانت الرسوم الطقسية وضعت  
 رمزاً الى المستقبل فقط لا لعبادة الله في الحاضر ايضاً  
 وعلى الثالث بأنه كما ان الشرائع الانسانية تعلل بعلمه باعتبارها الكلي لا  
 باعتبار الاحوال الجزئية التي تُترك لحكم الشارعين على ما مر في مب ٩٦ ف ١

٦ وكذلك كثير من التعمينات الجزئية في طقوس الشريعة العتيقة ليس له علة حرفية بل علة رمزية فقط وان كان له بالاجمال علة حرفية ايضاً

### الفصل الثالث

في ان الطقوس المتعلقة بالقرابين هل يمكن ان تملل بعلة صوابية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الطقوس المتعلقة بالقرابين لا يمكن ان تملل بعلة صوابية لان ما كان يقدم قرباناً هو الشيء الضروري لقوام الحياة الانسانية كاتواع مخصوصة من البهيم والحبز . والله ليس يحتاج الى هذا القوام كقوله في مز ٤٩ : ١٣ « ألياً آكل لحم الثيران او اشرب دم البقر » . فلم يكن اذن وجه صوابي لتقدمة هذه القرابين لله

٢ وايضاً لم يكن يقدم قرباناً لله من البهائم ذوات القوائم الاربع الاثلاثة اجناس اي البقر والغنم والمز ولم يكن يقدم من الطير بالاجمال الا البمام والحمام واما بالخصوص فكان يقدم من العصفائر لتطهير الارض . وهناك اجناس اخرى كثيرة من البهائم اشرف من هذه . فاذا لما كان ينبغي ان يقدم لله ما هو الافضل لم يكن ينبغي في ما يظهر ان تقدم له القرابين من هذه الاجناس فقط

٣ وايضاً كما ان الانسان اوتي من الله سلطاناً على الطيور والبهائم كذلك اوتي منه سلطاناً على الاسماك . فلم يكن اذن وجه لتفني الاسماك من القرابين الالهية

٤ وايضاً قد أمر بتقدمة البمام والحمام على السواء . فاذا كما أمر بتقدمة فراخ الحمام كان يجب ان يؤمر بتقدمة فراخ البمام ايضاً

٥ وايضاً ان الله هو صانع الحياة ليس للناس فقط بل للبهائم ايضاً كما في تكم ١ . والموت مقابل للحياة . فلم يجب اذن ان تقدم لله بهائم مذبوحة بل بالأحرى

بهائم حية ولا سيما لان الرسول حث على ذلك بقوله في رو ١٢ : ١ « ان  
تقرب اجسادنا ذبيحة حية مقدسة مرضية عند الله »

٦ وايضاً اذا لم تكن البهائم تقدم لله الا مذبوحة فليس يظهر ان في كيفية  
ذبحها فرقاً . فلا وجه اذن لتعيين كيفية الذبح ولا سيما في الطيور كما في اح ١  
٧ وايضاً كل نقص في الحيوان فانه يؤدي الى الفساد والموت فاذا كانت  
الحيوانات المذبوحة تقدم لله لم يكن وجه للنهي عن تقديم الحيوان الناقص  
كالاخراج او الاعى او المبتلى بسبب آخر

٨ وايضاً ان الذين يقرّبون القرابين لله ينبغي ان يشتركوا فيها كقول  
الرسول في ١ كور ١٠ : ١٨ « أليس الذين يأكلون الذبائح هم شركاء المذبح »  
فلا وجه اذن لنهي المقرّبين عن اكل بعض اجزاء من القرابين اي الدم والشحم  
والقص والكثف البني

٩ وايضاً كما ان المحرقات كانت تقرب تكريماً لله كذلك ذبائح السلامة  
وذبائح الاثم ايضاً . ولم تكن انثى من البهائم تقرب محرقة لله وكانت المحرقات  
تقدم من ذوات القوائم الاربع ومن الطيور . فلم يكن اذن وجه لتقريب  
الاناث في ذبائح السلامة وذبائح الاثم وعدم تقرب الطيور في ذبائح السلامة  
١٠ وايضاً يظهر ان ذبائح السلامة كلها من جنس واحد فلم يكن ينبغي  
اذن التفرقة بينها في ان بعضها لم يكن يجوز اكل لحمه في الغد وبعضها كان يجوز  
فيه ذلك

١١ وايضاً ان جميع الآثام مشتركة في انها تصرف عن الله فكان يجب اذن  
ان يقدم جنس واحد من القرابين عن جميع الآثام ارضاء لله  
١٢ وايضاً ان جميع الحيوانات التي كانت تقدم قرباناً كانت تقرب على  
طريقة واحدة اي مذبوحة فلم يكن اذن وجه لان يقرب ما بنيت من الارض

على طرائق مختلفة فقد كان يقرب نارة سبيل و نارة سيميد و اخرى خبز مخبوز  
حيث في تنوير و طوراً على طاجن و نارة على سفود

١٣ وايضاً كل ما نستعمله فهو معلى لنا من الله . فلا وجه اذن لان لا  
يقرب له ما عدا الحيوانات سوى الخبز و الخمر و الزيت و اللبن و الملح

١٤ وايضاً ان القرايين الجسمانية تدل على قربان القلب الباطن الذي  
به يقرب الانسان روحه لله . وفي القربان ان الباطن من الحلاوة المعبر عنها بالعسل

اكثر من المذبح المبرع عنه بالمح في سي ٢٤ : ٢٧ » روعي احلى من العسل « فلم  
يكن اذن وجه من الصواب للنهي عن ان يجعل في القربان العسل و الخمر اللذان

يصير بهما الخبز لذيقاً ايضاً و للأمر بان يجعل فيه الملح الذي هو لاذع و اللبن  
الذي هو مر . فيظهر اذن ان ما يتعلق بطقوس القرايين لا يعطل بعله صوابية

لكن يعارض ذلك قوله في اح ١ : ١٣ » يقرب الكاهن جميع القرايين  
و يقرها على المذبح ذبيحة و رائحة طيبة للرب « . والله » ليس يجب احداً الا

من يساكن الحكمة « كما في حك ٧ : ٢٨ و من ذلك يتج ان كل ما هو مقبول  
عند الله مقرون بالحكمة . فاذا تلك الطقوس المختصة بالقرايين كانت مقرونة

بالحكمة اي من حيث كان لها علل صوابية

و الجواب ان يقال ان طقوس الشريعة العتيقة كان لها علتان كما مر في  
الفصل الآف احدهما حرفية من حيث كان يقصد بها عبادة الله و الاخرى

رمزية من حيث كان يقصد بها الرمز الى المسيح . و بكل الامرين يصح تبليغ  
الطقوس التي كانت مختصة بالقرايين فانه من حيث كان يقصد بالقرايين عبادة

الله يجوز اعتبار علة القرايين من وجهين اولاً من حيث ان القرايين كانت تدل  
على توجه العقل الى الله لان مقربها كان يتحرك بها لتوجيه عقله الى الله . و من مقتضى

حسن توجه العقل الى الله ان يعلم الانسان ان كل ما له فهو من الله على انه

مبدؤه الاول وان يوجهه اليه على انه تعالى غاية التصوي وهذا كان يحصل في التقدمة والقرايين من حيث ان الانسان كان يقدمها تعظيماً لله بما يملكه اقراراً بأنه إنما أوتي ذلك من الله على حسب قوله في ايام ١٤:٢٩ «الجميع لك وانما اعطيناك ما اخذناه من يدك» ولهذا كان الانسان بتقدمة القرايين يملن ان الله هو المبدأ الاول لخلق الاشياء وهو الغاية القصوى التي يجب توجيه كل شيء اليها— ولما كان حسن توجه العقل الى الله يقتضي ان لا يعرف العقل الانساني صانعاً اول للاشياء غير الله وحده وان لا يجعل غايته في سواء كان لتلك يُعنى في الشريعة عن تقديم ذبيحة لغير الله كقوله في خر ٢٠:٢٢ «من ذبح لآلهة الا للرب وحده فليقتل» ولذلك يمكن تحليل الطقوس المتعلقة بالقرايين بعلامة اخرى من حيث ان الانسان كان ينصرف بها عن ذبائح الاوثان ولهذا لم تُسن رسوم القرايين لشعب اليهود الا بعد ان خضع الى عبادة الاوثان فبعد الهلج المسبوك فكثرت رحمت هذه القرايين للشعب الجائع الى تقديم القرايين لكي يقربها الله لا للاصنام وعليه قوله في ار ٢٢: ٧ «لم اكلم اباءكم ولم امرهم يوم اخرجهم من ارض مصر من جهة المحرقات والذبائح» — واخص النعم التي اولاهها الله الجنس البشري الساقط في الخطيئة بذله ابنه كقوله في يو ١٦: ٣ «هكذا احب الله العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الابدية» ولهذا فاحص ذبيحة هي التي «قرب بها المسيح نفسه لله رائحة طيبة» كما في افس ٥: ٢ ومن ثمه فجميع الذبائح الاخرى كانت تقرب في الشريعة المتينة رمزاً الى هذه الذبيحة المفردة والخاصة كما يرمز بالاشياء الناقصة الى الشيء الكامل وعليه قول الرسول في عبر ١١: ١٠ و ١٢ ان كاهن الشريعة المتينة «كان يقرب مراراً تلك الذبائح بعينها التي لا يمكن ابدان تقوى الخطايا اما المسيح فانه قرب عن الخطايا ذبيحة واحدة الى الابد» ولما كان الرمز يعبر



بالرموز اليه كان ينبغي تحليل ذبائح الثاموس العتيق الرمزية بذبيحة المسيح الحقيقية

إذا اجيب على الاول بان الله لم يكن يشاء ان تُقرب له هذه القرابين لاجل نفس الاشياء التي كانت تُقرب كلها كان في حاجة اليها كقوله في اش ١١: ١ ان « محرقات الكباش وشحم المسنات ودم الجول والتبوس والحلان لم ارض بها » بل انما كان يشاء ان تُقرب له اولاً استئصالاً لعبادة الاوثان وثانياً دلالة على وجوب توجه العقل البشري الى الله وثالثاً رمزاً الى سر الفداء البشري الذي حصل بالمسيح كما تقدم

وعلى الثاني بان اعتبار كل ما تقدم كان يقتضي ان تقرب هذه الحيوانات دون سواها ذبائح لله — اما اولاً فلاستئصال عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا يقربون لآلهتهم جميع الحيوانات الاخر او يستخدمونها للضرر واما هذه الحيوانات فقد كان المصريون الذين عاشروهم بنو اسرائيل يخرجون من ذبيحتها فلم يكونوا يقربونها ذبائح لآلهتهم كما يظهر من قوله في خر ٨ : ٢٦ « انما نذبح للرب المناء ما هورجس عند المصريين » فانهم كانوا يعبدون الغنم ويكرمون الثيوس لان الشياطين كانت تظهر في صورتها ويستخدمون البقر للعراة التي كانوا يعتبرونها من الامور المقدسة — واما ثانياً فلما تقدم من توجيه العقل الى الله وهذا الوجهين اولاً لان هذه الحيوانات اخص قوائم للحياة الانسانية وهي وغذاؤها مع ذلك في غاية الطهارة واما سائر الحيوانات فهي اما وحشية وليست في الجملة معدة لاستعمال الناس او اذا كانت داجنة فنذلوها نجس كالحنزير والدجاج ولا ينبغي ان يقرب لله الا ما كان طاهراً واما هذه الطيور فلما خصت بالتقدمة لكثرتها في ارض الميعاد . وثانياً لان ذبح هذه الحيوانات كان دليلاً على قنوة العقل فقد جاء في تفسير اح ١ « تقرب العقل

على حين تنتصر على كبرياء الجسد والحل على حين نهذب الحركات الخارجة عن حد الصواب والتيس اذ تغلب الاميسال الفاسدة واليامة اذ تحفظ العفاف والحيز الفطير على حين تتلذذ بفطير الاخلاص « واما الحمامة فواضح انه يراد بها الدلالة على المحبة وعلى سذاجة العقل — واما ثالثاً فرمزاً الى المسيح فقد قيل في التفسير المتقدم « يقرب المسيح في العجل دلالة على قوة الصليب وفي الحمل دلالة على البرارة وفي الكباش دلالة على الرئاسة وسيب في التيس دلالة على شبه جسد الخطيئة وفي اليامة والحمامة دلالة على اتحاد الطبيعتين ( او دلالة باليامة على العفة وبالحمامة على المحبة ) وفي السميد رمزاً الى نضج المؤمنين بهاء المعمودية » وعلى الثالث بان الاسماك لكونها تعيش في المياه هي ابعد عن الانسان من سائر الحيوانات التي تعيش في الهواء كالانسان وايضاً فالاسماك اذا أخرجت من الماء لا تلبث ان تموت فلم يكن ممكناً تقربها في الهيكل كسائر الحيوانات وعلى الرابع بان كبار الياهم افضل من فراخه واما الحمام فانه بعكس ذلك ولهذا امر بقدة الياهم وفراخ الحمام كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين ق ٣ ف ٤٦ لوجوب تقديم الافضل لله

وعلى الخامس بان الحيوانات المقربة كانت تذبح لانها من حيث جعلها الله ما كلاً للانسان فهي لا تؤكل الا مذبوحة ولهذا ايضاً كانت تحرق بالنار لانها متى طُيئت بالنار تصبح صالحة لاكل الانسان — وايضاً فان ذبح الحيوانات دلالة على هدم الخطايا وعلى ان الناس كانوا يستوجبون القتل في آثامهم فكأنما تذبح تلك الحيوانات مكلتهم تكفيراً لآثامهم — وايضاً فان ذبح هذه الحيوانات رمزاً الى قتل المسيح

وعلى السادس باننا كنا نحن في الشريعة طريقة مخصوصة لذبح الحيوانات المقربة اجتناباً للطرائق الاخرى التي كان عبدة الاوثان يذبحون بها الحيوانات

قرباناً للآوثان - اولاً الشريعة آثرت نوع الذبيح الذي كان اقل تألياً  
للحيوانات المذبوحة كما قال الرباني موسى في الموضع المتقدم ف ٥٩ وبذلك كان  
يُجْتَنَّب قساوة القربين وتعطل الحيوانات المذبوحة

وعلى السابع بأنه لما كانت الحيوانات التي بها عيب تُحتقر عادة عند الناس  
ايضاً نُهي عن تقربها لله ومن ثم نُهي ايضاً في تث ٢٣ : ١٨ عن ان يقربوا في  
بيت الرب جعل بُغي او ثمن كلب وهذا ايضاً لم يكونوا يقربون الحيوانات قبل  
اليوم السابع من ولادتها لانها كانت تعتبر قبل ذلك اليوم كالأجنة المسقطه التي  
لم تكتمل بعد بسبب شدة رخصتها

وعلى الثامن بان القرايين كانت على ثلاثة اجناس - فمنها ما كان يحرق  
كله وكان يقال له محرقة وهذا الجنس كان يقرب لله خصوصاً تعظيماً له وحباً  
بجودته وكان ملائماً لخال الكمال في تمام المشورات ولما كان يحرق كله دلالة  
بتصاعد كامل الحيوان المستحيل بخاراً الى اللى على خضوع الانسان كله وجميع  
ما يملكه للرب الاله ووجوب تقدمته له - ومنها ما كان ذبيحة اثم وكان يقرب  
لله لضرورة مغفرة الاثم وكان ملائماً لخال التائبين في تكفير الخطايا وهذه الذبيحة  
كانت تقسم الى جزئين احدهما كان يحرق والاخر كان يأكله الكهنة دلالة  
على ان تقيص الآثام كان يحصل من الله بواسطة الكهنة الامتى كانت تقرب  
الذبيحة عن اثم الشعب كله او خصوصاً عن اثم الكهنة فكانت حينئذ تحرق  
كلها لانه لم يكن ينبغي ان يأكل الكهنة ما ذن يقرب عن اثمهم حتى لا يبق  
فيهم شيء من الاثم ولانه لو اكلوه لم يكن فيه تكفير للاثم اذ لو اكله اولئك  
الذين كان يقرب عن آثامهم لكانوا في ما يظهر كما لو لم يقربوه - واما الثالث  
من اجناس القرايين فيقال له ذبيحة السلامة وهذه كانت تُقرب لله اما شكراً  
له او لاجل سلامة القربين او نجاحهم اقراراً بالاحسان الذي نالوه او المطلوب

نيله وهي ملائمة لحال المتقدمين في اتمام الوصايا وكانت تقسم الى ثلاثة اجزاء  
 احدها كان يحرق تعظيماً لله والثاني كان يأكله الكهنة والثالث كان يأكله  
 المقربون وذلك دلالة على ان خلاص الانسان يحصل من الله بواسطة كهنته  
 ومشاركة الناس الذين يخلصون - وهذا ما كان يحفظ بوجه الصوم فان الدم  
 والشحم لم يكن يأكلها الكهنة ولا المقربون بل كان يُصبُّ الدم على طرف المذبح  
 تعظيماً لله والشحم كان يحرق بالنار وهذا كان لوجه - اولها اجتناب عبادة  
 الاوثان فقد كان الوثنيون يشربون من دم ذبائحهم ويأكلون شحومها كقوله في  
 تث ٣٢ : ٣٨ « الذين كانوا يأكلون شحوم ذبائحهم ويشربون خمر سكبيهم » -  
 والثاني تلبيح الناس فكان يُحظر عليهم شرب الدم ليخرجوا من سفك الدم البشري  
 كقوله في تث ٩ : ٤ - ٥ « لما يدموه لا تأكلوه فان دماء انفسكم اطلبها »  
 وكان يُحظر عليهم اكل الشحوم اجتناباً للاهواء الفاسدة وعليه قوله في حز ٣ : ٢٤  
 « كنتم تذبجون السمين » - والثالث تعظيم الله لان الدم اشد ضرورة للحيوة  
 وبهذا الاعتبار يقال ان النفس هي في الدم كما في اح ١١ : ١٧ والشحم يدل على  
 وفرة الغذاء فلكي يُلان ان الله هو الذي وهبنا الحياة وجميع الخيرات كان يُفصح  
 الدم ويُحرق الشحم تعظيماً لله - والزابع الرمز الى سفك دم المسيح وعظمة محبة  
 التي بها قرب نفسه عنا لله - وقد كان الكهنة يُخصون باكل القص والكثف  
 اليمنى في ذبائح السلامة لاجتناب ضرب من الكهانة فانهم كانوا يتعرفون باضلاع  
 الحيوانات المذبوحة وبعظم الصدر ايضاً ولهذا كان يُحظر اكل هذه الاجزاء  
 على التمرين - وايضاً فقد كان يدلُّ بذلك على ان الكاهن كان محتاجاً الى  
 حكمة القلب لتثقيف الشعب المدلول عليه بالصدر الذي هو غلاف القلب  
 والى الشجاعة لاحتمال النقائص المدلول عليها بالكثف اليمنى  
 وعلى التاسم بانه لما كانت الحرقه اكل القرايين لم يكن يقرب محرقة الا

الذكر لان الاثني حيوان ناقص . وتقريب اليام والحام انما كان لفقر المقرين  
الذين لم يكن في قدرتهم ان يقربوا حيوانات اعظم . ثم لان ذبائح السلامة  
كانت تقرب مجاناً ولم يكن يُكره احدٌ على تقريبها بل كانت تقرب طوعاً لم  
تكن هذه الطيور تقرب بينها بل بين المحرقات وذبائح الاثم التي كانت يجب  
احياناً تقريبها . وايضاً فان هذه الطيور تناسب بتعليقها في الطيران كمال المحرقات  
وبنوحيها في التفريد ذبائح الاثم

وعلى العاشر بان المحرقة كان لها المقام الاول بين جميع القرابين لانها كانت  
تحرق كلها تعظيماً لله ولم يكن يؤكل منها شيء وكان يليها في القداسة ذبيحة  
الاثم التي كانت تؤكل من الكهنة في البوق وفي يوم التقدمة فقط وذبيحة  
السلامة للشكر كان لها المقام الثالث وهي كانت تؤكل في يوم التقدمة ولكن  
في اي محل كان من اورشليم وذبيحة السلامة للتذرك كان لها المقام الرابع وكان  
يموز أكل لحومها في النذ ايضاً . والوجه في هذا الترتيب هو فرط ما يجب على  
الانسان لله أولاً لاجل عظيمته وثانياً لاجل ما اقترفه من اهاتيه وثالثاً لاجل ما  
نال من آلائه ورابعاً لاجل ما يرجوه منها

وعلى الحادي عشر بان الخطايا يعظم جرمها من حالة الخطيئة كما اسلفنا في  
مب ٧٣ ف ١٠ ولهذا أمر بتقديم ذبائح مختلفة عن خطايا الكاهن والرئيس او  
فرد آخر من عامة الشعب قال الرباني موسى في الموضع المتقدم ذكره «مجان  
يعتبر انه كلما كانت الخطيئة اعظم كان نوع الحيوان الذي كان يقرب تكفيراً لها  
اخص فكان يقرب المعز الذي هو حيوان خسيس جداً تكفيراً لعبادة الاوثان  
التي هي خطيئة عظيمة جداً والبعيل تكفيراً لخطيئة سهو الكاهن والليس تكفيراً  
لخطيئة سهو الرئيس»

وعلى الثاني عشر بان الشريعة ارادت ان تراعي في القرابين فقر المقرين

لها فن كان يتعذر عليه تقرب حيوان ذي اربع كان عليه ان يقرب في الاقل طيراً ومن كان يتعذر عليه هذا كان عليه ان يقرب في الاقل خبزاً ومن كان يتعذر عليه هذا كان عليه ان يقرب في الاقل دقيقاً او سنبلًا — اما العلة الرمزية لذلك فهي ان الخبز يدل على المسيح الذي هو الخبز الحي كما في يو ٦ وهذا الخبز كان في حال الشريعة الطبيعية موجوداً في ايمان الاباء وجوده في مثل السنبله وكان كالسميد في تعليم شريعة الانبياء وكان بعد التجسد خبزاً مصنوعاً مخبوزاً بالنار اي مصنوعاً بالروح القدس في تور الحشى البتولي وكان ايضاً مخبوزاً في الطاجن بالشاق التي كان يحشمها في العالم ومخبوزاً على الصليب كما يُخبز على السُفود

وعلى الثالث عشر بان ما يسمله الانسان من نبات الارض اما يكون طعاماً وهذا كان يقرب منه الخبز او شراباً وكان يقرب منه الخمر او تابلاً وكان يقرب منه الزيت والملح او دواءً وكان يقرب منه البخور الذي هو طيب الرائحة ومقوي — على انه يرمز بالخبز الى جسد المسيح وبالخمر الى دمه الذي صار لنا به الغذاء وبزيت الى نعمة المسيح وبالملح الى الدلم وبالبخور الى الصلوة

وعلى الرابع عشر بان العسل لم يكن يقرب في الذبائح الالهية اولاً لانه كان يقرب عادة في ذبائح الاوثان وثانياً دلالة على وجوب اجتناب كل حلاوة ونذرة بدنية في من يريد ان يقرب ذبيحة لله . واما اخير فلما لم يكن يقرب دلالة على وجوب اجتناب الفساد ولعله ايضاً كان يقرب عادة في ذبائح الاصنام . واما الملح فكان يقرب لانه يمنع من فساد التثانة والذبائح الالهية بنبي ان تكون منزهة عن الفساد وايضاً لانه يدل على تمييز الحكمة او على اماتة الجسد ايضاً . واما البخور فكان يقرب دلالة على تقوى العقل الذي لا بد منه في المقربين

وعلى رائحة طيب الاحدوثه ايضا لانه سمين وعطير. ولما كانت تقدمه الغيرة  
لا يبعث عليها التقوى بل لاساءة الظن لم يكن يقرب فيها البخور كما في عدد

١٥٠٥

### ألفصل الرابع

في ان الطقوس المتعلقة بالاقداوس هل يمكن ان تعمل بعله كافية

يخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان طقوس التاموس العتيق المتعلقة  
بالاقداوس لا يمكن ان تعمل بعله كافية فقد قال بولس في اع ١٧ : ٢٤ « هذا  
الاله الذي صنع العالم وجميع ما فيه لكونه رب السماء والارض لا يبجل في  
هياكل مصنوعة بالايدي » فلم يكن اذن من الصواب اقامة مسكن او هيكل  
في الشريعة العتيقة لعبادة الله

٢ وايضاً ان حالة الشريعة العتيقة لم تبدل الا بالمسيح . والمسكن كان  
يدل على حالة الشريعة العتيقة . فلم يكن اذن ينبغي استبداله ببناء هيكل ما  
٣ وايضاً ان الشريعة الالهية بنيت على وجه الخصوص ان تسوق الناس  
الى العبادة الالهية . وتكثر المناجح والمياكل يرجع الى غناء العبادة الالهية كما  
هو ظاهر في الشريعة الجديدة . فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي ان يكون في  
الشريعة العتيقة ايضاً مسكن واحد وهيكل واحد فقط بل مساكن ومياكل

متعددة

٤ وايضاً ان غاية المسكن او الهيكل كانت عبادة الله . والله بنيت ان  
تكرم فيه بالخصوص الوحدانية والبساطة . فيظهر اذن انه لم يكن من الصواب  
قسمة المسكن او الهيكل بمجيب

٥ وايضاً ان قوة الحرك الاول الذي هو الله تظهر اولاً في ناحية الشرق  
التي منها تبدى الحركه الاولى . والمسكن انما جعل لعبادة الله . فكان ينبغي

اذن ان يكون متجهاً نحو الشرق لا نحو الغرب

٦ وايضاً ان الرب أسر في خر ٢٠ : ٤ ان «لا يصنعوا منحوتاً ولا صورة» فلم يكن اذن وجه من الصواب لجعل صورتي كرويين منحوتين في المسكن او في الهيكل وكذلك يظهر ان وجود التابوت والشماء والبنارة والمائدة والمذبحين هناك كان لسبب صوابي

٧ وايضاً قال الرب في خر ٢٠ : ٢٤ «مذبحاً من تراب تصنع لي» ثم قال بعد ذلك «لا ترق الى مذبحي على درج» فلم يكن اذن من الصواب ان يؤمر بعد ذلك بعمل مذبح من خشب مغطى بالذهب او بالفضة وعالي بحيث لا يستطيع ان يرق اليه الا على درج فقد قيل في خر ٢٧ : «واصنع المذبح من خشب السنط وليكن طوله خمس اذرع وعرضه خمس اذرع وعلوه ثلاث اذرع وغشيه بفضة» وقيل ايضاً هناك ٣٠ «واصنع مذبحاً لايقاد البخور من خشب السنط وغشيه بذهب خالص»

٨ وايضاً لا ينبغي ان يكون في اعمال الله شيء عتياً فان الطبيعة ايضاً ليس شيء في اعمالها عتياً . ويكفي للسكن الواحد والبيت الواحد غطاءً واحد . فلم يكن اذن من الصواب ان يجعل على المسكن اغطية متعددة اي شقق من بز وشقق من شعر معزى وجلود كباش مصبوعة بالحمرة وجلود سنجونية . وايضاً ان التقديس الخارج يدل على القداسة الداخلة التي ملها النفس . فلم يكن اذن من الصواب تقديس المسكن وآتيه لكونها اجساماً غير متفلسة

١٠ وايضاً قيل في مز ٣٣ : ٢ «ابارك الرب في كل حين على الدوام لتسبته في في» . والاعياد كانت تقام لتسبح الله . فلم يكن اذن من الصواب تعيين بعض الايام لاقامة الاعياد . ومن ذلك يظهر ان طقوس الاقداس لم يكن لها علل صوابية



لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٨ « أولئك الذين يقرّبون  
التقادم على حسب التاموس إنما يخدمون مثال السماويات وظلها كما قبل موسى  
أذ كان يصنع المسكن : انظر واصنع كل شيء على المثال الذي أنت مرآه في  
الجبيل » وما كان على مثال السماويات فهو على غاية الصواب . فقد كان اذن  
لطقوس الاقداس علة صوابية

والجواب ان يقال ان كل ما يرسم من عبادة الله الخارجية يقصده بالخصوص  
تكريم الناس لله . والانسان منطور على قلة التكريم لما كان من الاشياء مبتدلاً  
ولامزية له على سواه وعلى فرط الاستعظام والتكريم لما كان له مزية فضل على  
سواه ومن ثمه جرت العادة بين الناس ايضاً ان الملوك والرؤساء الذين يجب  
تكريم مروؤوسهم لهم يتخذون من الملابس ائمتها ومن البيوت اعظمها واجملها  
ولهذا السبب وجب ان يجعل لعبادة الله ازمته مخصوصة ومسكن مخصوص وآية  
مخصوصة وخدام مخصوصون حملاً للناس بذلك على زيادة تكريم الله — ثم ان  
حالة الشريعة العتيقة كانت ايضاً رمزاً الى سر المسيح كما مر في ٢ ومب ١٠٠  
ف ١٢ ومب ١٠١ ف ٢ وما كان رمزاً الى آخر يجب ان يكون معيناً حتى  
يكون مشتملاً على مثاله بنحو من الانحاء ولهذا ايضاً وجب ان ترعى رسوم  
مخصوصة في ما يتعلق بعبادة الله

اذ اُجيب على الاول بان عبادة الله يُعتبر فيها اسرار الله المعبود والناس  
المابدون فالله المعبود لا يقتصّر في حينه جسماني وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي ان  
يصنع لاجله مسكن او هيكل واما الناس الذين يعبدونه لجسمانيون ولاجلهم  
وجب ان يصنع لعبادة الله مسكن او هيكل مخصوص وذلك لامرين اولاً حتى  
اذا اجتمعوا الى هذا المكان مع تصور كونه معيناً لعبادة الله يقولون اليه بافضل  
احترام وثانياً ليكون تعيين هذا الهيكل او المسكن رمزاً الى امور تختص بسموه

لاهوت المسيح أو ناسوته . وهنا ما اراده سليمان بقوله في ٣ ملوك ٨ : ٢٧  
 « اذا كانت السموات وسماوات السموات لا تسعك فكيف هذا البيت الذي  
 اتبنيته » وقوله بعد ذلك « لتكن عينك مفتوحة على هذا البيت الذي قلت  
 يكون اسمي فيه لتسمع تضرع عبدك وشعبك اسرائيل » ومن ذلك ينفع ان بيت  
 المقدس لم يكن ليسع الله كلما هو يتميز فيه بل لكي يسكن فيه اسم الله اي لكي  
 تمان فيه معرفة الله بما كان يصنع او يقال هناك ولكي تحرك حرمة المكان تقوى  
 الذين يصلون فيه فتصير صلواتهم اولى بالاستجابة

وعلى الثاني بان حالة الشريعة العتيقة لم تبدل قبل المسيح من حيث انعام  
 الشريعة الذي حصل بالمسيح فقط ولكنها تبدلت ايضاً من حيث حالة الشعب  
 الذي كان خاضعاً للشريعة لان الشعب كان في مبدأ الامر في البرية ولم يكن  
 له موطن معين ثم كانت له بعد ذلك حروب كثيرة مع الامم المتاخمة له واخيراً  
 استتب له الراحة في عهد داود وسليمان وحبشندر بني اولاً الهيكل في المكان  
 الذي كان عينة ابراهيم بوجي الهي لرفع القرابين فقد جاء في لك ٢: ٢٢ ان الرب  
 امر ابراهيم ان يقدم ابنه محرقة على احد الجبال الذي يريه اياه ثم ورد بعد  
 ذلك ان ابراهيم سمى ذلك الموضع الرب يرى اشارة الى ان ذلك المكان يكون  
 بحسب سابق روية الله مختاراً لعبادة الله ولهذا قيل في تث ١٢: ٥-٦ « الموضع  
 الذي يختاره الرب الحكم اليه يقولون وتحملون اليه محقاتكم وذبايحكم » ولم  
 يجب تعيين ذلك المكان بناء الهيكل قبل الوقت المذكور لثلاثة اوجه ذكرها  
 ايراني موسى في كتاب مرشد التبيين ق ٣٥ : ٤ اولاً لئلا تختص الامم ذلك  
 المكان لانفسها وثانياً لئلا يهدموه وثالثاً لئلا تتنازع الاسباط فيشأ بينها  
 اللد والحصام ولهذا لم يكن الهيكل قبل ان اقيم عليهم ملك يقتدر على اخذ هذا  
 الحصام واما قبل ذلك فكان مصنوعاً لعبادة الله المسكن المتنقل الى اماكن

مختلفة لانه لم يكن تعين حينئذ مكان للعبادة الالهية وهذا هو السبب الحرفي في اختلاف السكن والميكل - واما السبب الرمزي فيمكن اعتباره من دلالة هذين الاثنين على الحاليين فالمسكن المتثقل يدل على حال الحياة الحاضرة المتغيرة والميكل الذي هو مستقر وثابت يدل على حال الحياة المستقبلية التي لا يعرفها تبدل بوجه ولهذا قيل انه لم يسمع في بناء الميكل صوت مطرقة او منشار دلالة على ان الحال المستقبلية تكون منزهة عن كل جلبة اضطراب - او ان المسكن يدل على حال الشريعة العتيقة والميكل الذي بناه سليمان يدل على حال الشريعة الجديدة ولهذا لم يستخدم في بناء المسكن الا اليهود فقط واما بناء الميكل فقد استخدم فيه الوثنيون ايضا من سكان صور وصيدا وعلى الثالث بان وحدة الميكل او المسكن يجوز تعليلها بعلة حرفية وعلة رمزية فالعلة الحرفية هي اجتناب عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا يبنون هياكل مختلفة للالهة المختلفة فتقريرا للاعتقاد الوجدانية الالهية في اذهان الناس اراد الله ان تقرب له القرايين في مكان واحد فقط - وهي ايضا يان كون العبادة الجماعية لم تكن مرضية عنده لذاتها ولهذا كانوا يبنون عن ان يقربوا القرايين في كل مكان من دون فرق . واما عبادة الشريعة الجديدة التي تتضمن ذبيحتها النعمة الروحية فهي مرضية عند الله لذاتها ولهذا لم يحظر تكرار المذابح والهياكل في الشريعة الجديدة

اما ما كان يرجع الى عبادة الله الروحية القائمة بتعليم الشريعة والانبياء فقد كان بعين له في الشريعة العتيقة ايضا اما كن مختلفة كانوا يجتمعون اليها لتسبيح الله وكان يقال لها مجامع كما يقال الآن كنائس للاما كن التي يجتمع اليها الشعب المسيحي لتسبيح الله فتكون كنيستنا جعلت مكان الميكل والمجمع لان ذبيحة الكنيسة روحانية ولهذا لا يختلف عندنا مكان الذبيحة عن مكان التعليم

— وأما العلة الرمزية فيحوز ان تكون الدلالة على وحدة الكيسة الحاربة او المتصرة

وعلى الرابع بأنه كما ان وحدة الميكل او المسكن كانت رمزاً الى وحدانية الله او وحدة الكيسة كذلك انقسام المسكن او الميكل كان رمزاً الى اختلاف الاشياء الخاضعة لله التي تسمو بنا الى تعظيمه تعالى فالمسكن كان ينقسم الى شطرين احدهما كان يقال له قدس الاقداس وهو الشطر الغربي والثاني كان يقال له قدس وهو الشطر الشرقي وقد كان ايضاً امام المسكن سراقق . فهذه القسمة اذن وجهان احدهما من حيث ان الغرض من المسكن هو عبادة الله فان قسمة المسكن كانت رمزاً الى اقسام العالم المختلفة فالقسم الذي كان يُعرف بقدس الاقداس كان رمزاً الى العالم الاعلى الذي هو عالم الجواهر الروحية والقسم الذي كان يُعرف بالقدس كان يدل على العالم الجسائي ولهذا كان قدس الاقداس يُفصل عن القدس بحجاب منقسم الى اربعة الوان رمزاً الى الاسطوانات الاربعة وهي البرء البال على الارض لان البرء اي الكتان ينبت من الارض والارجوان البال على الماء لان اللون الارجواني كان يصنع من بعض الحمار الذي يوجد في البحر والسمنجوني البال على الهواء لان لونه والقرمز البال على النار . وذلك لان مادة الاسطوانات الاربعة حاجزٌ يحجب عنا الجواهر الغير الجسائية— وانما لم يكن يدخل المسكن الداخل اية قدس الاقداس الا الكاهن الاعظم فقط والامرة في السنة دلالة على ان الكمال الاقصى للانسان أن يفرض الى ذلك العالم . ولما المسكن الخارج اي القدس فكان يدخله كل يوم الكهنة دون الشعب الذي كان يدخل السراقق فقط لان الشعب كان يستطيع ادراك الاجسام واما حقائقها الداخلة فانما تدرك بنظر الحكماء فقط — واما باعتبار العلة الرمزية فالمسكن الخارج المعروف بالقدس يدل على حال

الشرية العتيقة كقول الرسول في عبر ٦: ٩ « فالكهنة كانوا يدخلون الى ذلك المسكن كل حين فيتموا خدمة الذبائح » والمسكن الداخلى المعروف بقُدس الاقداس يدل اما على المجد السماوي او على حال التاموس الجديد الروحانية التي هي مبدأ للمجد المستقبل وهذه الحال قد ادخلنا اليها المسيح وهذا كان يرمز اليه بدخول الكاهن الاعظم وحده ومرة في السنة الى قدس الاقداس - واما الحجاب فكان رمزاً الى احتجاب الذبائح الروحانية وراء الذبائح العتيقة وهذا الحجاب كان ذا اربعة ألوان اي لون البر من الكتان دلالة على طهارة الجسد ولون الأرجوان رمزاً الى الالام التي قاساها القديسون في سبيل الله ولون القرمز المكرر صبغه دلالة على حبة الله ومحبة القريب ولون السمجنوني دلالة على التأمل السماوي - ولم يكن حكم الشعب والكهنة واحداً بالنسبة الى الشريعة العتيقة فان الشعب كان ينظر الى مجرد الذبائح الجسمانية التي كانت تقرب في السراشق والكهنة كانوا ينظرون الى علة الذبائح اذ كان لهم ايمان اصرح باسرار المسيح ولهذا كانوا يدخلون الى المسكن الخارج الذي كان أيضاً مفصولاً عن السراشق بحجاب لان من الاشياء المتعلقة بمسيح ما كان محبوباً عن الشعب ومعلوم الكهنة ولكن ذلك لم يكن مكشوفاً لهم تماماً كما كان بعد ذلك في العهد الجديد على ما في افسس ٥: ٣

وعلى الخامس بان السجود الى جهة الغرب انما رُمِى في الشريعة اجتناباً لعبادة الاصنام لان جميع الوثنيين كانوا يتجشون في مجتودهم نحو الشرق تعظيماً للشمس وعليه قوله في حز ١٦: ٨ ان بعضاً « كانت ظهورهم الى هيكل الرب ووجوههم نحو الشرق وكانوا يمجدون نحو مطلع الشمس » فاجتناباً لذلك كان قدس الاقداس في المسكن الى جهة الغرب ليسجدوا الى ناحية الغرب ويجوز ان يعامل ذلك بعلامة رمزية من حيث ان حال المسكن الاول كلها كانت رمزاً الى

موت المسيح المدلول عليه بالمغرب كقوله في مز ٦٧: ٥٠ «الراكب على المغرب  
الرب اسمه»

وعلى السادس بان الأشياء التي كان يشتمل عليها المسكن يجوز تعليلها  
بعلة حرفية وعلة رمزية . فالحرفية من جهة العبادة الالهية . ولما كان  
المسكن الباطن الذي كان يقال له قدس الاقداس رمزاً الى عالم الجواهر  
الروحانية الاعلى كما مرّ قريباً كان يشتمل على ثلاثة اشياء اي تابوت العهد  
الذي كان فيه قسط المن من الذهب وعصا هرون التي افترخت واللوحان  
كما في عبر ٩ : ٤ . والمراد باللوحين اللوحان اللذان كانت مكتوبة فيهما  
الوصايا العشر . وهذا التابوت كان موضوعاً بين كرويين متواجبين وكان  
عليه فوق اجنحة الكرويين غشاء كأنه محمول منها وكلمنا اريد بذلك  
تصوير كون ذلك الغشاء كريماً لله ولهذا كان يقال لذلك الغشاء استعصاني\*  
كلمنا الله كان يعظف من هناك الى الشعب مستجيباً صلوات الكاهن  
الاعظم فكان يشبه ان يكون محمولاً من الكرويين الذين كانوا كأنها  
سيف في حال السجود لله وكان تابوت العهد بمنزلة موطيء للجالس على الغشاء -  
وهذه الثلاثة كانت رمزاً الى ثلاثة في ذلك العالم الاعلى اولها الله الذي هو  
فوق كل شيء وتقصّر كل خليفة عن ادراكه ولهذا لم يجعل في ذلك المسكن  
صورة تمثل احتجابه عن الابصار بل جعل صورة كرسية لان الخليفة يمكن  
ادراكها وهي خاضعة لله خضوع الكرسي للجانس عليها . والثاني الجواهر الروحانية  
التي تسمى ملائكة وهذه كان يرمز اليها بالكرويين المتواجبين دلالة على  
ما بينهم من الوفاق كقوله في ايوب ٢٠: ٢٥ «الذي يجعل الوفاق في الاعالي»  
وانما لم يجعل هناك كروباً واحداً دلالة على كثرة الارواح السماوية ولئلا  
يعبدها الذين أمروا ان يعبدوا الهاً واحداً فقط . والثالث حقائق جميع

ما يحدث في هذا العالم الأسفل الموجودة على نحو ما في ذلك العالم الأعلى وجود حقائق المعلولات في علها وحقائق المصنوعات في الصانع وهذا كان يرمز إليه بالتابوت الذي كان يدل بالثلاثة المودعة فيه على ثلاثة هي اخص الاشياء الانسانية وهي الحكمة التي كان مرموزاً اليها بلوحي العهد وسلطان السياسة الذي كان مرموزاً اليه بعصا هرون والحياة التي كان مرموزاً اليها بالبن الذي كان قوام الحياة - او انه كان يرمز بهذه الثلاثة الى صفات الله الثلاث فكان يرمز باللوحيين الى الحكمة وبالعصا الى القدرة وبالبن الى المحودة لخلاوته ولكونه أنزل على الشعب رحمة منه تعالى ولهذا كان يُحفظ تذكاراً للرحمة الالهية - وقد أُشير ايضاً الى هذه الثلاثة في رؤيا اشعيا فهو قد رأى الرب جالساً على عرش عالٍ رفيع والسارافين قائمين واليوت مملوءة من مجد الله ومن ثم كان السارافون ايضاً يقولون «الارض كلها مملوءة من مجد» وعلى هذا النحو لم تكن توضع صور السارافين للمعبادة فان هذا كان منها علة في الوصية الاولى من التاموس بل للدلالة على خدمتهم كما مر

واما المسكن الخارج المرموز به الى العالم الحاضر فكان مشتملاً على ثلاثة وهي مذبح البخور الذي كان تجاه التابوت ومائدة التقدمة التي كان يوضع عليها اثنا عشر رغيفاً من الخبز وكانت الى الجانب الشمالي والمذبح التي كانت الى الجانب الجنوبي . وهذه الثلاثة يظهر انها بازاء الثلاثة التي كانت مودعة في التابوت لكنها كانت اوضح تمثيلاً لها فان حقائق الاشياء يجب ان تجعل اظهر مما هي في عقل الله والملائكة حتى يصير ادراكها ممكناً للناس الحكماء المرموز اليهم بالكهنة الذين يدخلون المسكن فكانت المذبح مائدة التقدمة محسوسة على الحكمة التي كان يعبر عنها في اللوحين بالفاظ مفهومة - ومذبح البخور كان يدل على وظيفة الكهنة الذين كان من شأنهم ان يقبلوا بالشعب الى الله وهذا

ايضاً كان يدل عليه العصا لان ذلك المذبح كان يوقد عليه البخور العطر الذي كان يدل على قداسة الشعب المقبول عند الله ففي رؤ ٣: ٨ ان دخان المطور يدل على تبريرات القديسين وقد أصيب بجعل العصا في التابوت ومذبح البخور في المسكن الخارج رمزاً الى السلطان الكهنوتي لان الكاهن وسيط بين الله والشعب يسوس الشعب بالسلطان الالهي الرموز اليه بالعصا ويقدم لله على مثل مذبح البخور ثمرة سياسته اي قداسة الشعب - والمائدة تدل على غذاء الحياة كما يدل عليه المن ايضاً غير ان هذا غذاء اعم واكثف وذاك غذاء الد والطف - وقد أصيب بجعل المنارة الى الجانب الجنوبي والمائدة الى الجانب الشمالي لان الجانب الجنوبي هو القسم الايمن من العالم والشمالي هو القسم الايسر كما سيفي كتاب السماء والعالم ٢ ب ١١ عد ١٠. والحكمة تُجَمَل من جهة اليمين كسائر الخيرات الروحية . والغذاء الزمني يُجَمَل من جهة الشمال كقوله في ام ١٦: ٣ «في يسارها الفنى والمجد» والسلطان الكهنوتي متوسط بين الزمانيات والحكمة الروحية لانه يوزع الحكمة الروحية والزمانيات

ويجوز ان تعال هذه الاشياء بعلة اخرى حرفية فقد كان في التابوت لوحاً الشريعة دفعا لتناسي الشريعة وعليه قوله في خر ١٢: ٢٤ «اعطيك لوحى الحجارة والشريعة والوصايا لتعليم بني اسرائيل» وكانت فيه عصا هرون لازالة خلاف الشعب في كهنة هرون وعليه قوله في عد ١٧: ١٠ «رد عصا هرون الى تابوت الشهادة لتحفظ آية لتمرّد بني اسرائيل» . وكان محفوظاً فيه المن تذكراً للصنيع الذي الى بني اسرائيل في البرية وعليه قوله في خر ١٦: ٣٢ «املا الميرمنة وليحفظ مدى اجيالكم لكي ينظروا الخبز الذي اطعمكم في البرية» . وكانت المنارة مصنوعة لزيينة المسكن لان عظمة اليت تقتضي ان يكون نوره وافيّاً . وكان لها سبعمُ شعب كما يقول يوسف المؤرخ في عاداته



ك ٣ و ٨ دلالة على الكواكب السبع النيرة العالم كله ولهذا كان محل  
المنارة في الجانب الجنوبي لان الكواكب تسير اليها من تلك الجهة . وصنع  
مذبح البخور ليكون في المسكن دخان عطر على الدوام اولاً لاكرام المسكن  
وثانياً دفناً للروائح الكريهة التي كان لا بد ان تحصل عن اراقه الدم ومذبح  
الحيوانات لان الاشياء الثقة تحترق لاعتبارها خسية والاشياء العطرة يعظم  
عند الناس قدرها . وصنعت المائدة للدلالة على ان الكهنة خدمة الهيكل كان يجب  
ان يحصلوا على قوتهم في الهيكل ولهذا لم يكن يحمل اكل الاثني عشر رغيفاً  
الموضوعة على المائدة ذكراً للاسباط الاثني عشر الا للكهنة فقط كما في متى  
١٢ : ١٤ . ولما لم توضع المائدة في الوسط امام الفناء اجتناباً لطاقت عبادة  
الاولئان لان الوثنيين في الذبائح التي كانوا يقربونها للقرم كانوا يضمون المائدة  
امام صنم القمر وعليه قوله في ار ٢ : ١٨ « النساء يفرغن الشحم ليصنعوا اقراصاً  
للملكة السماء »

واما السرادق الممدود خارج المسكن فقد كان فيه مذبح الحرفات الذي  
كانت تقرب فيه لله ذبائح مما كان للشعب ولهذا كان الدخول اليه مباحاً  
للسبب ان الذي كان يقرب هذه الذبائح على ايديه الكهنة واما المذبح الداخل  
الذي كان يقرب فيه لله تقوي الشعب وقداسته فلم يكن يدخله الا الكهنة  
الذين كن من واجباتهم ان يقربوا الشعب لله . ولما جعل هذا المذبح في  
السرادق خارج المسكن تحافاً عن عبادة الاولئان لان الوثنيين كانوا ينصبون  
داخل الهياكل المذابح المعدة لتقريب الذبائح للاولئان

على انه يجوز ان تعطل كل هذه الاشياء بعله رمزية من نسبة المسكن الى  
المسيح الذي كان رموزاً اليه فينبغي ان يعتبر ان قصور الرموز التاموسية اقتضى  
ان يحمل في الهيكل رموز مختلفة للدلالة على المسيح فهو الرموز اليه بالنساء لانه

كفارة عن خطايانا كما في ١ يو ٢: ٢ وقد أصيب سيفه جعل هذا التشابه محمولاً من الكرويين فقد قيل عنه في عبر ١: ٦ «تسجد له جميع ملائكة الله» وهو الرموز اليه بالتابوت فكما كان التابوت مصنوعاً من خشب السنتل كذلك كان جسد المسيح مركباً من أعضاء في غاية الطهارة. وكان التابوت مذهباً لان المسيح كان ملوئاً من الحكمة والمحبة المدلول عليهما بالذهب. وكان فيه قسط مذهب اي نفس مقدسة وكان في هذا القسط من اسي كل ملء اللاهوت. وكان فيه العصا اي السلطان الكهنوتي لانه صار حبراً الى الابد. وكان فيها أيضاً لوح العهد دلالة على ان المسيح هو منزل الشريعة - وهو أيضاً الرموز اليه بالثارة لانه قال في يو ٨: ١٢ «انا نور العالم» وشرحها السبعة كانت رمزاً الى مواهب الروح القدس السبع. واما الاثنا عشر رغيفاً فرمزاً الى الاثني عشر رسولاً او الى تعليمهم. او يقال ان الثارة والمائدة رمزاً الى تعليم الكنيسة وايمانها لانها تبتدئ وتغزو غذاءً روحياً - وهو أيضاً الرموز اليه بمذبحي المحرقات والبخور لانه يجب ان تقرب بواسطة الله جميع اعمال الفضائل اي تلك التي بها نبت الجسد وتقرب على مثل مذبح المحرقات وتلك التي على حال اعظم من كمال العقل تقرب لله باشواق اهل الكمال الزوجية بواسطة المسيح الذي هو بمثابة مذبح البخور كقوله في عبر ١٣: ١٥ «فلتقرب به اذن ذبيحة الحمد لله كل حين»

وعلى السابع بان الرب امر ببناء المذبح ليقرب عليه الذبائح والتقدم لتعظيم الله ولقوام الكهنة الذين كانوا يخدمون المسكن وقد أمر الرب في بناء المذبح امرين احدهما في بدء الشريعة سيفه خر ٢٠ حيث امر ان يصنعوا مذبحاً من تراب او في الاقل من حجارة غير منحوتة والثاني ان لا يصنعوا مذبحاً عالياً ينبغي ان يرفى اليه على درج وذلك تغييراً من عبادة الاوثان فقد كان الوثنيون

يننون لاصنامهم مذابح مزدانة وعالية يعتقدون ان فيها شيئاً من القداسة والالوهية ولهذا امر الرب ايضاً في تث ١٦ : ٢١ ان «لا تترس غابة اوشيتاً من الشجر عند مذبح الرب الهك» لأنه كان من عادة الوثنيين ان يذبحوا الذبائح تحت الاشجار لحسن منظرها وظلالتها وقد كان لهذه الاوامر ايضاً علة رمزية لأنه يجب ان نعرف ان في المسيح الذي هو مذبحننا باعتبار الناسوت طبيعة جسمانية حقة وهذا هو بناء المذبح من ترابٍ وباعتبار اللاهوت يجب ان نعرف بمساواته للآب وهذا هو عدم الارتقاء على درج الى المذبح ولا يجب ايضاً ان نقبل عند المسيح تعليم الوثنيين الذي يهيج الاهواء الفاسدة . الا انه لما صُنِعَ المسكن لآكرام الله لم يبقَ عمل للفوف من هذه الاسباب الداعية الى عبادة الاوثان ولهذا امر ارب ان يُصنَعَ مذبح المحرقات من نحاس اذ كان يراه جميع الشعب ومذبح البخور من ذهب اذ كان يراه الكهنة فقط ولم يكن للنحاس شيئاً بحيث يُعْبَثُ الشعب به على شيء من عبادة الاوثان

لكن لما كان قد علل في خر ٢٠ هذا الرسم وهو «لا ترق الى مذبحي على درج» بقوله بعد ذلك «لئلا تكشف سوائتلك» وجب ان يُعْتَبَر ان هذا ايضاً رُسمٌ لاجتناب عبادة الاوثان لان الوثنيين حين كانوا يقربون الذبائح لعشتاروت كانوا يكشفون سوائتهم للشعب على انه بعد ذلك أمر الكهنة ان يلبسوا السراويل كالنساء لتفطية سوائتهم ولهذا امكن بدون خطر ان يرسم علو المذبح بحيث يرقى اليه الكهنة في حين تقرب الذبائح على درج من خشب غير ثابت بل منتقل

وعلى الثامن بان جرم المسكن كان مبنياً من الواح قائمة على الطول مغطاة من داخلها بشقق من الران اربعة مختلفة اي من كنائس مشزوزة وممنجوزة وارجوان وصنغ قرمز وهذه الشقق كانت تغطي جوانب المسكن

فقط واما سقفه فكان له غطاء واحد من جلود سمجونية وفوقه غطاء آخر من جلود تيوس مصبوغة بالحرمة وفوق هذا غطاء ثالث من شقق شعر معزى لم تكن تعطي سقف المسكن فقط بل كانت أيضاً تُسَلُّ الى الارض وتعطي الراح المسكن من خارج — والعلّة الحرفية لهذه الاغطية كانت بالعموم زينة المسكن وصيانتُه حتى يكون مكرماً واما بالخصوص فعند البعض كانت شقق البز تدل على سماء النجوم المؤلفة من نجوم مختلفة وشقق شعر المعزى على المياه التي فوق الجلد والجلود المصبوغة بالحرمة على سماء عليين الذي هو مقر الملائكة والجلود السمجونية على سماء الثالث الاقدس — واما علتها الرمزية فهي ان الالواح التي كان المسكن مبنياً منها كانت رمزاً الى المؤمنين بالمسيح الذين منهم تتركب الكنيسة وانما كانت هذه الالواح منقطعة من داخل بشقق ذات اربعة الوان لان المؤمنين يزددون داخلًا بفضائل اربع فكان يُرمز بالكتان المشزور الى الجسد المتلألئ بالنعمة وبالسجود الى العقل التائق الى العلويات وبالارجوان الى الجسد الخاضع للآلام وبصبيغ القرمز الى العقل اللامع بين الآلام بحجة الله والقريب على ما قال الشارح . واما اغطية الشقق فكانت رمزاً الى الرؤساء والعلمين الذين يجب ان تنلأ فيهم السيرة السماوية الرموز اليها بالجلود السمجونية والتأهب للاستشهاد الرموز اليها بالجلود المصبوغة بالحرمة وشظف العيش والصبر على الاعداء الرموز اليها بشقق شعر المعزى التي كانت عرضة للرياح والامطار كما قال الشارح

وعلى التاسع بان العلّة الحرفية لتقديس المسكن وآيته كانت زيادة احترامه لانه كان بهذا التقديس يكرس للعبادة الالهية — وعلته الرمزية هي كونه رمزاً الى التقديس الروحي للمسكن الحي اي المؤمنين الذين منهم تتركب كنيسة المسيح وعلى الماشر بأنه كان في الشريعة العتيقة سبعة محافل وقتية وواحد دائم كما

يظهر من عد ٢٨ و ٢٩ فقد كان هذا الاخير يشبه ان يكون عيداً دائماً  
 لانه كل يوم كان يقرب حملان في الغداة والعشي وهذا العيد الدائم للذبيحة  
 اليومية كان دلالة على دوام الغبطة الالهية . واول الاعياد الوقتية كان  
 يصنع في كل اسبوع وهذا هو عيد السبت الذي كان يصنع ذكراً لخلق  
 الكائنات كما اسلفنا في مب ١٠٠ فـه والعيد الثاني كان يصنع في كل شهر وهو  
 عيد رؤوس الشهور الذي كان يصنع ذكراً للعمل السياسة الالهية لان هذه الساعات  
 تتميز بالخصوص على حسب حركة القمر ولهذا كان يصنع هذا العيد وقت  
 استهلال القمر ولم يكن يصنع وقت اكتماله نجافياً عن عبادة الوثنيين الذين كانوا  
 يقربون الذبائح للقمر في هذا الوقت - وهذان الصنعان يشملان الجنس  
 البشري كله ولهذا كان تذكارهما يكرر كثيراً . واما الاعياد الخمسة الباقية فكانت  
 تصنع مرة في السنة تذكراً للصنائع التي خص بها ذلك الشعب فقد كان  
 يصنع عيد الفصح في الشهر الاول تذكراً لانقاده من مصر وكان يصنع بعد  
 خمسين يوماً عيد المنصرة تذكراً لانزال الشريعة والاعياد الثلاثة الباقية كانت  
 تصنع في الشهر السابع فانه كله كان عندهم بمنزلة عيد كالיום السابع . ففي اليوم  
 الاول من الشهر السابع كان عيد الابواق تذكراً لانقاذ اسحق اذ وجد ابراهيم  
 المكش المعتقل بقرنيه الذي كانوا يثقلونه بالقرون التي كانوا ينقضون بها . وقد  
 كان عيد الابواق بمنزلة دعوة للشعب ليتأهبوا للعيد التالي الذي كان يصنع في  
 اليوم العاشر وهذا كان عيد التكفير تذكراً لذلك الصنيع الذي به اجاب الله  
 الى تضرع موسى فغفر خطيئة الشعب بعبادة الهجل . وكان يصنع بعد هذا عيد  
 المظال سبعة ايام تذكراً لصنيع وقاية الله لذلك الشعب واجازته في البرية  
 حيث سكنوا المظال ولهذا كان يجب ان يأخذوا لهم في هذا العيد ثمرة شجرة تضرية  
 اي الزيتون واغصان شجر ايث اي الآس فان هذين الصنعين من الشجر عطران

وسقف نخل وصفاً نهرياً فإن هذين الصنفين من الشجر يحفظان خضرتهما وهذه كلها توجد في ارض الميعاد ويراد بها الدلالة على ان الله اجازم في ارض البرية المجذبة الى الارض المخصصة . وفي اليوم الثامن كان يصنع عيد آخر اي عيد الحشد والجباية وكان يُجمع فيه من الشعب ما كان ضرورياً لتفقات العبادة الالهية وكان يراد به الدلالة على اجتماع الشعب وتمتعه بالسلام في ارض الميعاد . واما العلة الرمزية لهذه الاعياد فهي ان ذبيحة الحمل الدائمة رمز الى دوام المسيح الذي هو حمل الله كقوله في عبر ١٣ : ٨ « يسوع المسيح هو امس واليرم الى مدى الدهر » والسبت رمز الى الراحة الروحية المعطاة لنا بالمسيح كما في عبر ٤ : ١٠ ورأس الشهر الذي هو اول الهلال رمز الى استنارة الكنيسة الاولى بالمسيح اذ كان يعظ ويفعل المعجزات . وعيد المنصرة رمز الى حلول الروح القدس على الرسل . وعيد الابواق رمز الى وعظ الرسل . وعيد التكفير رمز الى تطهير الشعب المسيحي من الخطايا . وعيد المظال رمز الى سفرهم في هذا العالم الذي يسرون فيه متقدمين في الفضائل . وعيد الحشد والجباية رمز الى اجتماع المؤمنين في ملكوت السموات ولهذا كان يقال لهذا العيد انه في غاية القداسة . وهذه الاعياد الثلاثة كانت تتعاقب على الدوام رمزاً الى ان المطهرين من الرذائل ينبغي ان يترقوا في النضلة الى ان يلبثوا الى معاينة الله كما في مز ٨٣

### الفصل الخامس

في ان امرار التاموس هل يمكن تعليلها بعله صوابية  
ينطلى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يتنع تعليل امرار التاموس العتيق بعلته صوابية لان ما يصنع للعبادة الالهية لا ينبغي ان يكون ماثلاً لما كان يصنعه الوثيون ففي تث ١٢ : ٣١ « لا تصنع كذلك للرب الهك فانهم قد صنعوا

لألمتهم كل النجاسات التي يكرها الرب . وقد كان عبدة الاوثان يتخذشون في عبادتهم حتى اراقه الدم ففي ٣ ملوك ١٨: ٢٨ « كانوا يتخذشون على حسب رسمهم بالسيف والرماح حتى كانت دماؤهم تسيل عليهم » ولهذا امر الرب في تث ١٤: ١٠ ان « لا تتخذشوا اجسادكم ولا تمتفوا ما بين عيونكم على ميت » .

فلم يكن اذن من الصواب رسم الختان في التاموس

٢ وايضاً ما يصنع للعبادة الالهية ينبغي ان يكون فيه أدب ووقار كقوله في مز ٣٤: ١٨ « في شعب وقور اسبحك » . ولا ينبغي ما في اكل الناس بالهجة من الخفة . فلم يكن اذن من الصواب ان يرسم في خر ١٢ ان يأكلوا حل الفصح بهجة . وقد رُسِمَت ايضاً في اكله امور اخرى يظهر أن ليس فيها شيء من الصواب

٣ وايضاً ان اسرار التاموس العتيق كانت رموزاً الى اسرار التاموس الجديد . والحل الفصحي كان رمزاً الى سر الاوخرسيتا كقوله في ا كور ٥: ٧ « قد دُجِحَ فصحننا المسيح » فكان ينبغي اذن ان يكون في التاموس العتيق اسرارٌ ترمز الى سائر اسرار التاموس الجديد كالثبوت والصححة الاخيرة والزواج وباقي الاسرار

٤ وايضاً ان التطهير لا يكون الا من بعض النجاسات . وليس من الجسائيات ما يعتبر نجساً بالنسبة الى الله . لان كل جسم فهو مخلوق من الله « وكل مخلوق من الله حسن » ولا ينبغي ان يردل شيء مما يتناول بشكر « كما في ١ تي ٤: ٤ » فلم يكن اذن من الصواب ان يتطهروا بسبب لمسهم انساناً ميتاً او مصاباً ببلوى اخرى جسمانية

٥ وايضاً قيل في سي ٣٤: ٤ « بالنجس ماذا يطهر » — ورماد الهجة الصهباء الذي كان يحرق كان نجساً لان الكاهن الذي كان يذبحها كان

بصير نجساً الى المتب وبمثله الذي كان يحرقها والذي كان يجمع رمادها . فلم يكن اذن من الصواب ان يُؤمر هناك بان يُطهر الانجاس بهذا الرماد المرشوش ٦ وايضاً ان الخطايا ليست شيئاً جسمانياً يُنقل من مكان الى مكان . وليس يمكن ان يطهر الانسان من الخطيئة بشيء نجس . فلم يكن اذن من الصواب ان الكاهن تكفيراً لخطايا الشعب يعترف على احد التيسين بخطايا بني اسرائيل يحملها الى البرية والذين كانوا يحرقون التيس الآخر مع العجل خارج المحلة لتطهير كانوا يتنجسون بحيث كان ينبغي ان يفسلوا ثيابهم وابدانهم بالماء ٧ وايضاً ما كان قد تطهر فلا ينبغي تطهيره ثانية . فلم يكن اذن من الصواب ان يصنع للانسان او البيت الذي تطهر تطهير آخر كما في اح ١٤ ٨ وايضاً ان النجاسة الروحية لا يمكن ان تطهر بالماء الجسماني او بمحلول الشعر . فلم يكن اذن من الصواب في ما يظهر أمر الله في خر ٣٠ ان يصنع مُنْسَل من نحاس مع مقعده ليفسل فيه الكهنة ايديهم وارجلهم قبل ان يدخلوا المسكن وأمره سيفي عد ٨ : ٧ ان ينضح اللاويون عليهم ماء التطهير ويحلقوا جميع شعر ابدانهم

٩ وايضاً ان الافضل لا يقدر بالادون فلم يكن اذن من الصواب تكريس الكهنة الكبار والصفار واللاويين في التاموس بمسحة جسمانية وذبايح جسمانية وتقادم جسمانية كما في اح ٨ وعد ٨

١٠ وايضاً قيل في ١ ملوك ١٦ : ٧ « الانسان ينظر الى ما يرى واما الرب فإنه ينظر الى القلب » وما يرى خارجاً من الانسان هو الهيئة الجسمانية والثياب . فلم يكن اذن من الصواب ان يعين للكهنة الكبار والصفار ثياب مخصوصة على ما في خر ٢٨ ويظهر انه لم يكن من الصواب ان يُحرم بعضهم الكهنة لاسبب جسماني كقوله في اح ٢١ اسبب رجل من نسلك على مر



اجيالهم كان به عيب فلا يقرب خبزاً لالهة: ان كان اعني او اعرج الخ . فيظهر  
اذن ان اسرار التاموس العتيق لم يكن لها وجه من الصواب  
لكن يعارض ذلك قوله في اح ٨:٢٠ « انا الرب مقتدر سكم » وليس يصنع  
الله شيئاً بدون سبب صوابي ففي مز ٢٤:١٠٣ « صنعت كل شيء بالحكمة »  
فلم يكن اذن في اسرار التاموس العتيق التي كان الغرض منها تقديس الناس  
شيء بدون علة صوابية

والجواب ان يقال يراد بالاسرار خصوصاً ما كان يُستعمل لتكريس  
عابدي الله الذي يكرهوا يعينون بنحو ما لعبادة الله كما مر في مب ١٠١ اف ٠  
وقد كانت عبادة الله بالمعموم خاصة بجميع الشعب ولما بالخصوص فكانت  
خاصة بالكهنة واللاويين الذين كانوا خدمة العبادة الالهية . ولهذا كان سيغ  
اسرار التاموس العتيق امور تتعلق عمومًا بالشعب كله وامور تتعلق خصوصاً  
بالخدمة . وكلاهما كان لا بد له من ثلاثة اوطا الدخول في طريقة عبادة الله  
وهذا باعتبار الجميع عموماً كان يتم بالختان الذي لم يكن يُسمح لاحد بدونه  
ان يشترك في شيء من الرسوم التاموسية . والثاني استعمال ما كان مخصصاً بالعبادة  
الالهية وقد كن هذا بالنظر الى الشعب اكل الفصح الذي لم يُسمح لاقلف ان  
ياكل منه كما في خر ١٢ وبالنظر الى الكهنة مقدمة القرابين واكل خبز التقدمة  
وغيره مما كان اكله مخصوصاً بالكهنة . والثالث ازالة ما كان يعوق البعض عن  
العبادة الالهية وهو التجلسات بالنظر الى الشعب كان قد رُسم بعض التطهير  
من بعض التجلسات الخارجة وبعض التكفير ايضاً عن الخطايا وبالنظر الى  
الكهنة واللاويين كان قد رُسم غسل الايدي والارجل وخلق الشعر وقد كان  
لجميع هذه الاشياء عالٌ صوابية حرفية من حيث كان الغرض منها عبادة الله في  
ذلك العهد ورمزية من حيث كان يُفصّد بها الرمز الى المسيح كما سيأتي تفصيله

اذًا اجيب على الاول بان علة الختان الحرفية الاولى كانت اعلانات  
 الايمان بالله الواحد ولما كان ابراهيم هو اول من فصل عن غير المؤمنين بنجروجه  
 من بينه وعشيرته كان اول من اختتن وقد اورد الرسول هذه العلة بقوله في  
 رو ٤ : ١١ « اخذ سمة الختان خاتماً ابراهيم الذي كان في القلف » فانه اتسا  
 قيل ان « ايمان ابراهيم حسب له برًا » لانه « على خلاف الرجاء آمن على الرجاء »  
 اي على خلاف رجاء الطبيعة آمن على رجاء النعمة « ليكون ابا لام كثيرة »  
 لانه كان شيخاً وامرأته كانت طاعنة في السن وعاقراً . ولكي يكون اعلان  
 ايمان ابراهيم هذا واقفاؤه فيه راسخاً في قلوب اليهود اتسموا في ابدانهم بتلك  
 السمة التي لا يمكن ان ينسوها وعليه قوله في تك ١٧ : ١٣ « يكون عهدي في  
 ابدانكم عهداً مؤبداً » . وانما كان يصنع الختان في اليوم الثامن لان الطفل  
 قبل ذلك الحين يكون رخصاً جداً فربما ألحق به الختان ضرراً جسيماً ولا يزال  
 يعتبر كشيء غير مكتنز ولهذا ايضا لم تكن الحيوانات تقرب قبل اليوم الثامن .  
 وانما لم يكن يؤجل الى ما بعد اليوم الثامن حذراً من تجافي البعض عنه بسبب  
 الألم وخوفاً من ان الآباء الذين ينمو فيهم حب ابنتهم بسبب مؤلفتهم ونومهم  
 يحملهم الختان الابوي على ان لا يقدموه للختان — والعلة الثانية يمكن ان تكون  
 اضعاف الشهوة في ذلك العضو — والثالثة الاستهانة باعياد الزهرة وعشتاروت  
 التي كان يكرم فيها ذلك العضو — على ان الله لم ينه الا عن التجديش الذي  
 كان يصنع في عبادة الاصنام والختان المتقدم ذكره لم يكن مشابهاً له  
 والعلة الرمزية للختان انه كان يشار به الى ما ينبغي ان يحصل بالمسيح من  
 تقص القساد الذي سيتم في العصر الثامن اي عصر البعث ولما كان كل ما  
 يحصل عندنا من فساد الاثم والعقاب انما يتصل بنا من جريرة الاب الاول  
 بالتناسل كان الختان يصنع في عضو التناسل وعليه قول الرسول في كوروسي

١١:٢ «خُتِمَ في المسيح خَتَانًا لَيْسَ مِنْ فِعْلِ الْيَدَيِ بِمَجْلَعِ جَسَدِ الْبَشَرِيَّةِ بَلْ  
بِمُخْتَارِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ»

وعلى الثاني بان العلة الحرفية للوليمة الفصحية كانت تذكرا ما اصططنه  
الله عندهم باخراجه ايام من مصر فكانوا باقامة هذه الوليمة يملنون انهم من  
ذلك الشعب الذي اصططاه الله لنفسه فاخرجه من ارض مصر لانهم حين  
اُنقذوا من مصر اُمرُوا ان يلعنوا بدم الحمل عتب ابواب بيوتهم ايذاناً بانهم  
يُخافون عن رسوم المصريين الذين كانوا يعبدون الكباش وهكذا يرش دم الحمل  
على ابواب بيوتهم بنجوا من خطر الهلاك الذي كان وشيك النزول بالمصريين . وقد  
كان في خروجهم هذا من مصر امران ابي تعجل الخروج فان المصريين كانوا  
يلحون عليهم ليعجلوا خروجهم كما في خر ١٢ وخطر أن يقتل المصريون من  
يتلبث منهم فلا يعجل الخروج مع الشعب . فالهجة كان يدل عليها امران الاول ما  
كانوا يا كلونه فقد اُمرُوا ان يأكلوا الخبز فطيراً دليلاً على انه كان يتعذر  
اختباره بسبب اكراه المصريين لهم على الخروج وان يأكلوا الحمل مشوياً بالنار  
لان ذلك الحمل من ان يطبخوه وان لا يكسروا منه عظماً لانه بسبب الهجة لم  
يكن لهم وقت تكسر العظام . والثاني كيفية اكله فقد قيل في الموضع المتقدم  
« تكون احقاؤكم مشدودة وتسانكم في ارجلكم وعصيكم في ايديكم وكلوا  
بهجة » وهذا يدل صراحة على تهوؤ الناس للسفر . ومن هذا القبيل ايضاً ما  
امرهم به الرب بقوله هناك « في بيت واحد تاكلون ولا تخرجون من لحمه  
شيئاً الى خارج » يعني انه بسبب الهجة لم يكن لهم وقت لان يتهادوا . واما  
الحس البري فقد كان دلالة على المارة التي عانوها في مصر واما العلة الرمزية  
فظاهرة فقد كان في ذبح الحمل الفصحي اشارة الى ذبح المسيح كقوله في ١  
كور ٧:٥ « قد ذُبح فصحاء المسيح » . ودم الحمل الذي اُنقذ من الهلك

برشه على عتب البيوت يرمز الى ايمان المؤمنين بالآلام المسيح بالقلب والقلم  
الذي به تقبوا من الخطيئة والموت كقوله في ابطا ١٩: ١ « انتم مفتدون بدم  
كريم دم حمل لا عيب فيه » . وكان يؤكل لحمه اشارة الى اكل جسد  
المسيح في سر الاوخرستيا . وكان مشوياً بالنار رمزاً الى تألم المسيح او محبته .  
وكان يؤكل بالخبز القطير اشارة الى طهارة السيرة حيث من يتناول جسد  
المسيح من المؤمنين كقوله في اكو ٥: ٨ « فلنؤلم بفطير الخلوص والحق » .  
وكان يؤكل معه الحسب البري دلالة على توبة الخطاة الضرورية لمن يتناول  
جسد المسيح . وشدة الاحياء كان رمزاً الى شدةها بزوار العفاف . ونعال الارجل  
رمزاً الى آثار من درج من الآباء . ومسك العصي بالأيدي رمزاً الى الحراسة  
الرعاية . وقد أُمِر ان يؤكل كل حمل الفصح في بيت واحد اي في كنيسة  
الكاثوليكين لا في مجتمعات المبتدعة

وعلى الثالث بأنه قد كان في الشريعة العتيقة بازاء بعض اسرار الشريعة  
الجديدة اسرار رمزية فان بازاء الختان العباد الذي هو سر الايمان وعليه قوله  
في كولوسي ٢ « خُتِمْتُمْ بِخَتَانِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَدْفُونِينَ مَعَهُ فِي الْمَعْمُودِيَّةِ »  
وبازاء وليمة الحمل الفصحى سر الاوخرستيا وبازاء جميع تطهيرات الشريعة  
العتيقة سر التوبة وبازاء تكريس الاجبار والكنيسة سر الدرجة — واما سر الثنيت  
الذي هو سر اكتمال النعمة فممتنع ان يكون بأزائه سر في الشريعة العتيقة لانه لم  
يكن حينئذ قد حان زمان الاكتمال « اذ لم يكن بالتاموس كمالٌ لاحد » كما  
في عبر ١٩: ٧ ومثله سر المسحة الاخيرة ايضاً لانه تأهب قريب للدخول الى  
المجد الذي كان مدخله لا يزال مغلقاً في الشريعة العتيقة لان ثمنه لم يكن  
حينئذ قد دُفِع . واما الزواج فقد كان في الشريعة العتيقة من حيث هو من  
وظائف الطبيعة لا من حيث هو سر قران المسيح والكنيسة الذي لم يكن

حيث قد تم ولهذا كان يُعطى في الشريعة العتيقة كتاب الطلاق وهذا منافٍ  
لحقيقة السر

وعلى الرابع بان تطهيرات الشريعة العتيقة كان يُقصد بها رفع الموائع الحائلة  
دون العبادة الالهية كما مرّ وهذه العبادة على نوعين روحانية وتقوم باخلاص  
العقل لله وجسمانية وتقوم بالقرابين والتفادم ونحوها. فالعبادة الروحانية كان  
يحول دونها الخطايا التي كان يقال ان الناس يتنجسون بها كعبادة الاوثان  
والقتل والزنى والفسق وهذه التجاسات كان الناس يتطهرون منها ببعض القرابين  
التي كانت تُقرَّب اما عن الشعب كله او عن خطايا الافراد وليس ذلك لان  
تلك القرابين الجسدية كان لها في نفسها قوة على تكفير الخطيئة بل لانها  
كانت رمزاً الى تكفير الخطايا المستقبل بالمسيح الذي كان يشترك فيه ايضاً  
الاقدمون لانهم كانوا يعلنون بصور القرابين ايمانهم بالفادي والعبادة الخارجة  
كان يحول دونها بعض التجاسات الجسمية وهذه كانت تُعتبر اولاً في الناس  
ثم في سائر الحيوانات وفي الثياب والبيوت والآنية اما في الناس فبعضها  
كان يُعتبر من قبل الناس انفسهم وبعضها من قبل لمس الاشياء النجسة فكان  
يُعتبر نجساً من قبل الناس انفسهم كل ما كان فيه شيء من الفساد او كان  
عرضة للفساد ولهذا كانت جثة الانسان الميت تُعتبر نجسة لان الموت نوع  
من الفساد وكذا كان البرص ايضاً يُعتبرون نجساً لان البرص ينشأ عن  
فساد الاخلاط التي كانت تظهر ايضاً في الخارج فتعدي الآخرين ومثلهم  
النساء اللواتي يهنّ سيلان دم اما عن مرض او عن سنن الطبيعة في ايام  
الطمث او في زمان الحيض ايضاً وكذلك كان يُعتبر ايضاً نجساً الرجال الذين  
بهم سيلان زرع اما عن مرض او عن احتلام او عن مضاجعة لان كل  
رطوبة يخرج من الانسان بالطرق المذكورة يكون فيها تأنة نجسة — وقد

كان يتجنب الناس أيضاً من لمس بعض الأشياء النجسة وقد كان لهذه النجاسات علةٌ حرفية وعلةٌ رمزية فالعلة الحرفية هي احترام ما يختص بالعبادة الالهية أولاً لأن من عادة الناس متى كانوا انجاساً ان يتحرجوا من لمس الاشياء الثمينة وثانياً لأن ندرة الدنوم من الاقداس تزيد في كرامتها ولما كان بندران يتجاشى الانسان جميع هذه النجاسات كان ينذر ان يدنو الناس مما كان محتصاً بالعبادة الالهية فكانوا من ثمة اذا دنوا منها يفعلون ذلك بافضل احترام وتواضع ومن هذه الاشياء ما كانت عاتية الحرفية ان لا يتجشى الناس الاقبال الى العبادة الالهية هرباً من مخالطة البرص ونحوهم من ذوي الامراض المستكرهه والمعدية - ومنها ما كانت عاتية اجتناب عبادة الاوثان فان الوثنيين كانوا احياناً يستعملون في رسوم قرايينهم الدم والزرع البشرين - وجميع هذه النجاسات الجسدية كانت تطهر اما برش الماء فقط او اذا كانت عظيمة بقران تكهرُّ به الخطيئة التي كانت سبباً لهذه الامراض اما العلة الرمزية لهذه النجاسات فقد كانت الاشارة بها الى خطايا مختلفة فيشار بنجاسة جثة الميت اياً كان الى نجاسة الخطيئة التي هي موت النفس وبنجاسة البرص الى نجاسة تعاليم المبتدعة أولاً لأن هذا التعاليم معدة كالبرص وثانياً لانه ما من تعاليم فاسدة الا ويخلط الحق بالباطل كما ان البرص يبدو على ظاهر بشرته لمع تحالف في لونها سائر اجزاء البدن الصحيحة وبنجاسة المرأة السائلة الدم الى نجاسة عبادة الاوثان لما يسيل فيها من دم القرايين وبنجاسة الرجل السائل الزرع الى نجاسة الكلام الباطل لان الزرع هو كلمة الله كما في لوقا ١١: ٨ وبنجاسة الجماع والمرأة على انثرولايتها الى نجاسة الخطيئة الاصلية وبنجاسة المرأة الحائض الى نجاسة العقل المسترخي بالذات البدنية . ويشار عموماً بنجاسة لمس الشيء النجس الى نجاسة الرضى بخطيئة الذير كقوله

في ٢ كور ١٧: ٦ «أخرجوا من بينهم واعتزلوا ولا تمسوا النجس» — وهذه النجاسة الناشئة عن اللمس كانت تنصل أيضاً بالاشياء الغير المتنفسة لان كل ما كان يمس النجس بوجه من الوجوه كان يصير نجساً . وقد أوهن الناموس بذلك سوء معتقد الوثنيين الذين كانوا يقولون ان النجاسة لا تنولد عن لمس النجس فقط بل عن تكميله او النظر اليه ايضاً كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين عن المرأة الخائض — وهذا كان يشار الى قوله في حك ٩: ١ «الله يفيض المنافع ونفاقه على السواء»

وقد كانت النجاسة تحصل ايضاً للاشياء الغير المتنفسة في انفسها كحصول نجاسة البرص في البيت وفي الثياب فكما ان بلوى البرص تحدث في الناس عن فساد في الاخلاط يؤدي الى فساد البدن كذلك قد يحدث احياناً عن الفساد او الافراط في الرطوبة او اليوسة فساد في حجارة البيت او في الثوب فكانت الشريعة تسمي هذا الفساد برصاً وكان يُعتبر البيت او الثوب للنجاسة نجساً اولاً لان كل فساد كان يُعتبر نجاسة كما مرّ وثانياً لان الوثنيين كانوا يبدون الآلهة المنزلية ليدفعوا عنهم مثل هذا الفساد ولهذا رسمت الشريعة ان البيت الذي لا يزول منه هذا الفساد يُنقض وتُحرق الثياب لئلا يبقى مجال لعبادة الاوثان — وكانت النجاسة تحصل ايضاً للآنية وعليه قوله سيف عد ١٩: ١٥ «كل اناء مفتوح ليس عليه صمامٌ مشدود فهو نجس» وسبب هذه النجاسة ان هذه الآنية كان يسهل سقوط شيء نجس فيها فيمكن ان تنجس ثم اجتناب عبادة الاوثان فقد كان في اعتقاد الوثنيين ان الفئران والضباب ونحوها مما كانوا يذبحونه للاصنام اذا سقطت عاجلاً في الآنية او في الما كانت مقبولة عند الآلهة . ولا يزال الى الآن بعض النساء الساذجات يتركن الآنية مفتوحة اكراماً لآلهة الليل التي يسمونها «يانا»

ولهذه النجاسات علة رمزية فانه يرمز يبرص اليت الى نجاسة مجتمعة  
 المتبدعة ويبرص ثوب الكتان الى فساد الآداب الناشئة عن اكتئاب القلب  
 ويبرص ثوب الصوف الى فساد المداهنتين ويبرص اللحم الى رذائل النفس  
 ويبرص السدى الى الخطايا البدنية لان النفس توجد في البدن. كوجود اللحم  
 في السدى وبالأثناء الذي ليس عليه غطاء او صمام الى الانسان الذي ليس له  
 ستار من السكوت ولا قيد من التهذيب

وعلى الخامس بان النجاسة كانت في الشريعة على ضربين كما مر احداهما  
 ما كانت تحصل بفساد العقل او الجسد وهذه هي النجاسة الكبرى والأخرى  
 ما كانت تحصل بمجرد لمس شيء نجس وهذه هي النجاسة الصغرى وكانت  
 تطهر بشيء يسير فان النجاسة الأولى كانت تطهر بذبيحة تقرب عن الخطيئة  
 لان كل فساد كان ينشأ عن الخطيئة ويدل على الخطيئة واما النجاسة الثانية  
 فكانت تطهر بمجرد رش ماء يقال له ماء النضج كما مر في عد ١٩ — فقد امر  
 الرب هناك ان ياخذوا بقرة صباء تذكراً للخطيئة التي اقترفوها بعبادة العجل  
 ولم يأمر ان ياخذوا عجلاً لانه كان من عادة الرب ان يشبه جمع اليهود بالبقرة  
 كقوله في هوشع ١٦:٤ «لقد زاع اسرائيل كالبقرة الشموس» ولعل ذلك لانه  
 كان من عادة المصريين ان يعبدوا البقر كقولهم في هوشع ١٠:١ «عبدوا  
 بقرب بيت آون» ولما كانت تذبيح خارج الحلة تنفيراً من اثم عبادة الاوثان. وكلما  
 كانت تقرب ذبيحة تنفيراً لخطايا الشعب كانت تحرق كلها خارج الحلة .  
 وكان الكاهن يغمس اصبعه في دمه وينضح منه سبع مرات قبالة حجاب  
 القدس دلالة على ان الشعب كان يطهر من جميع خطاياهم لان عدد السبعة  
 يدل على الاجمال . ورش الدم كان يقصد به التنفير من عبادة الاوثان التي  
 لم يكن يسفح فيها دم الذبيحة بل كان يجمع وكان الناس ياكلون مجتمعين حوله



أكراماً للآوثان . وكان يُحرق بالنار اما لان الله تجلّى لموسى في النار او لان  
 الشريعة أنزلت في النار او لان ذلك كان دلالة على وجوب استئصال عبادة  
 الآوثان وكل ما مختصاً بها مطلقاً كما كانت تُحرق البقرة كلها بجلدها ولحمها  
 ودمها وفرتها . وكان يلقي ايضاً في الوعيد عود الارز والزوفى وصنغ القرمز  
 اشارة الى ان هذه الذبيحة كانت لصيانة الشب وحفظ آدبه وتقواه كما ان  
 خشب الارز لا يفنى بسهولة وصنغ القرمز لا يفقد لونه والزوفى تحفظ رائحتها  
 حتى بعد جفافها ومن ثم قيل في رماد البقرة « حتى يكون محفوظاً لجماعة  
 بني اسرائيل » او دلالة على الاسطسقات الاربعة كما قال يوسف في عاديته  
 لك ٣ ف ٨ فانه كان باقى في النار الارز دلالة بما فيه من صفة الارضية على  
 الارض والزوفى دلالة برائحتهما على الهواء وصنغ القرمز دلالة على الماء كالارجوان  
 لما فيه من الأصباغ المأخوذة من الماء فيكون المراد بذلك ان تلك الذبيحة  
 كانت تقرب الخلق الاسطسقات الاربعة . ولان هذه الذبيحة كانت تقرب عن  
 اثم عبادة الآوثان فتتغيراً منها كان الذي يحرقها والذي يجمع رمادها والذي  
 يرش الماء الذي كان يوضع فيه الرماد يعتبرون نجساً ايذاناً بان كل ما كان  
 مختصاً بوجه من الوجوه بعبادة الآوثان ينبغي اجتنابه للنجاسة . وكانوا يطهرون  
 من هذه النجاسة بمجرد غسل الثياب دون احتياج الى رش الماء لئلا يلزم  
 التسلسل الى غير نهاية لان الذي يرش الماء كان يصير نجساً فان رش نفسه  
 بالماء بقي نجساً وان رشه غيره صار ذلك الغير نجساً ومثله من يرش هذا  
 فيذهب الامر الى ما لا نهاية له

اما العلة الرمزية لهذه الذبيحة فهي الاشارة بالبقرة الصبهاء الى المسيح  
 باعتبار اخذاه ضعفنا المدلول عليه بالجنس الانثوي والايماء بانها الى تألم المسيح .  
 واتما كانت البقرة الصبهاء ذات سن كامل لان كل عمل من اعمال المسيح

كامل . ولم يكن فيها عيب ولم تحمل نيراً لان المسيح لم يحمل نير الخطيئة .  
 وانما أمر ان يؤتى بها الى موسى لانهم كانوا يهتمون المسيح بتعدي شريعة  
 موسى في نقض السبت . وأمر ايضاً ان تدفع الى العازار الكاهن لان المسيح  
 دفع الى ايدي الكهنة ليقتل . وكانت تذبح خارج الحلة لان المسيح تألم  
 خارج الباب كما في عبر ١٣: ١٢ . وكان الكاهن يغمس اصبعه في دمه لان  
 سر تألم المسيح ينبغي اعتباره واقتفاؤه بالتمييز الذي يعبر عنه بالاصبع . وكان  
 يوضح منه الى قبل المسكن المدلول به على مجمع اليهود اشارة الى القضاء على  
 اليهود الغير المؤمنين او الى تطهير المؤمنين . وكان يتم ذلك سبع مرات  
 اشارة الى مواهب الروح القدس السبع او الى الايام السبعة المراد بها مطلق  
 الزمان . وكل ما يرجع الى تجسد المسيح ينبغي ان يحرق بالنار اي ان يفهم  
 بالمعنى الروحي لانه يرمز بالجلد والغم الى افعال المسيح الخارجية وبالدم الى قوته  
 اللطيفة الداخلة الحية اعماله الخارجية وبالفرث الى ما عاناه من التعب والمعطش  
 ونحو ذلك مما يرجع الى الضعف البشري . ويلقى في النار ثلاثة اي الارز  
 رمزاً الى سمو الرجاء او التأمل والزوفى رمزاً الى التواضع او الايمان وصبغ  
 القرمز رمزاً الى محبة الله والقريب لانه بهذه الفضائل يجب ان تثبت بالمسيح  
 المتألم . ويجمع رماد هذه المحرقة من رجل طاهر لان آثار تألم المسيح وصلت  
 الى الوثنيين الذين لم يكن لهم ذنب في موت المسيح . وكان يوضع الرماد في  
 الماء للتطهير لان المعمودية تستمد من تألم المسيح قوة غسل الخطايا . وكان  
 يتجسس الكاهن الذي كان يذبح البقرة ويحرقها والذي كان يحرق الرماد والذي  
 كان يجمعه والذي كان يرفع الماء ايضاً اما لان اليهود صاروا انجاساً بقتل المسيح  
 الذي به تمسك خطايانا وكانت تبقى هذه التجاسة الى الغيب اي الى منتهى  
 العالم حين يمتدي بقايا اسرائيل واما لان الذين يستعملون الاشياء المقدسة

لتطهير الآخرين تصيهم بمض النجاسات كما قال غريغوريوس في رسائله  
 الرعائية ق ٢ ف ٥ وكان يبقى ذلك الى الغيب اي الى منتهى الحياة الحاضرة  
 وعلى السادس بان النجاسة التي كانت تحصل عن فساد العقل او الجسد  
 كانت تطهر بذباغ الخطأ كما تقدم وكان يقرب ذباغ مخصوصة عن خطايا  
 الافراد الا انه لما كان بعضهم يفعلون تطهير مثل هذه الخطايا والنجاسات او  
 يتقاعدون عنه يجهلهم رؤسهم ان تقرب ذبيحة التكفير عن الشعب كله مرة في  
 السنة في ايام العاشر من الشهر السابع . ولما كان التاموس يقيم اناساً ضعفاء  
 اجباراً كما قال الرسول في عبر ٢٨:٧ كان ينبغي ان يقرب الكاهن اولاً عن  
 نفسه عملاً ذبيحة خطية تذكراً للخطية التي اقترفها هرون في سبك عجل  
 الذهب وكيشاً محرقة إشارة الى ان رئاسة الكاهن المدلول عليها بالكبش الذي  
 هو قائد القطيع كان الغرض منها تعظيم الله . ثم كان يقرب عن الشعب  
 تسعين احدهما كان يُذبح تكفيراً لخطايا الشعب لان التيس حيوان كريمة  
 الرائحة ويصنع من شعره ثياب لاذعة فيكون في ذلك دلالة على تن الخطايا  
 ونجاستها وما بصاحبها من لدع الضمير . وكان يدخل بدم هذا التيس المذبح  
 مع دم العجل الى قدس الاقداس ويضع منه على القدس كله إشارة بذلك  
 الى تطهير المسكن من نجاسات بني اسرائيل . وكان يجب احراق جسد التيس  
 والعجل القريين ذبيحة خطية ايندانا بائعاً الخطايا ولم يكن ذلك على المذبح لانه  
 لم يكن يحرق هناك شيء بكامله سوى المحرقات ولهذا امر ان يحرق خارج  
 المحلة تنفيراً من الخطية فان هذا كان يصنع كلما كانت تقرب ذبيحة تكفيراً  
 لخطية كبيرة او لخطايا الشعب جملة والتيس الآخر كان يرسل الى البرية لا  
 يقرب للشياطين الذين كان الوثنيون يعبدونهم في البراري اذ لم يكن يجوز  
 ان يُذبح لهم شيء بل دلالة على مفعول تلك الذبيحة المقدسة ولهذا كانت

الكاهن يضع يده على راسه معترفا بخطايا بني اسرائيل كما لو كان ذلك التيس ينقلها الى البرية حيث كانت الوحوش تأكله كأنه تحمل العقاب الذي تستوجب خطايا الشعب . وكان يقال انه يحمل خطايا الشعب اما لان في ارساليه دلالة على مغفرة خطايا الشعب اولاً لأنه كان يُشدُّ الى رأسه طرس مكتوب فيه الخطايا

واما الملة العزمية لهذه الاشياء فهي أن المسيح كان يشار اليه بالجل لقوته وبالكبش لكونه قائد المؤمنين وبالتيس لشبه جسده الخطيئة . وهو قد ذبح عن خطايا الكهنة والشعب لان الكبار والصغار يطهرون من الخطيئة بتألمه . ولما يدخل الحبر بدم الجبل والتيس الى قدس الاقداس لانه بدم المسيح الذي سفك في تألمه يفسح لنا المدخل الى ملكوت السموات . وكان جسدها يحرق خارج المحلة لان المسيح تألم خارج الباب كما في عبر ١٣: ١٢ . واما التيس الذي كان يرسل فيحوز ان تكون الاشارة به الى لاهوت المسيح الذي حين تألم ناسوته انفرد عنه لا بمعنى انه بدل مكانه بل بمعنى انه حبس قدرته ويحوز ان يكون مرموزاً به الى الشهوة القبيحة التي يجب ان نطرحها ونقرب للرب ذبيحة عواطف الفضيلة — واما نجاسة الذين كانوا يحرفون هذه الذبائح فتعمل بنفس الملة التي تقدمت في الكلام على ذبيحة الجملة الصبياء

وعلى السابغ بان طقس الشريعة لم يكن يطهر به الابرص من عيب البرص بل كانت تملن به طهارته يدل على ذلك قوله في اح ١٤: ٣-٤ « اذا وجد ان البرص قد زال يأمر المتطهر » فالبرص اذا كان قد زال غير انه كان يقال ان الابرص يطهر من حيث كان يماذ يحكم الكاهن الى مخالطة الناس والى العبادة الالهية . على انه كان يحدث احياناً بمجزة الحية زوال البرص الجسدي بطقس الشريعة حين كان يخطئ الكاهن في حكمه — وهذا التطهير للابرص كان

يحدث على نحوين فالأول كان يحكم بكونه طاهراً وثانياً كان يعاد بعد طهارته  
بسبعة أيام الى مخالطة الناس والى العبادة الالهية في التطهير الاول كان  
الابرس المتطهر يقرب عن نفسه عصفورين حين وعود ارضه وقرمراً وزوفى فكان  
يشد احد المصفورين والزوفى الى عود الارز بحيث قرمز بحيث يكون عود  
الارز بمنزلة مقبض للرشة . وكان الزوفى والمصفور من الرشة يغمسان في دم  
المصفور الآخر المذبح على الماء المعين . وكانت تقرب هذه الاربعة مقابلة  
لعيوب البرص الاربعة فكان يقرب في مقابلة الفساد الارز الذي هو شجر غير  
قابل الفساد وفي مقابلة التآكل الزوفى التي هي نبات عطري وفي مقابلة فقد  
الشعور المصفور الحي وفي مقابلة سماجة اللون القرمز الذي له لون ناصع .  
وكان المصفور الحي يطلق الى الصحراء لان الابرس كان يعاد الى حريته  
القديمة — وكان في اليوم الثامن يؤذن له بالاشتراك في العبادة الالهية ومخالطة  
الناس لكن بعد ان يخلق شعر بدنه كله ويفسل ثيابه لان البرص كان يفسد  
الشعر ويدنس الثياب ويحدث فيها التآكل وكانت تقرب بعد ذلك ذبيحة  
عن اثم لان البرص كثيراً ما كان يتلى به عقاباً للخطيئة . وكان يدهن بدم  
الذبيحة شحمة اذن المتطهر وابهام يده اليمنى وابهام رجله اليمنى لان البرص  
اول ما يسو ويشعر به في هذه المواضع . وكان يستعمل في هذا الطقس ثلاثة  
سوائل اي الدم مقابلة لفساد الدم والزيت دلالة على البره من المرض والماء  
المعين دلالة على التطهر من النفس

واد العلة اليمزية لهذه الاشياء فهي الاشارة بالمصفورين الحيين الى  
لاهوت اسحق وناسوته فاحدها الرموز به الى الناسوت كانت يذبح في اناء  
خزف على ماء معين لان ماء المعمودية مقدس بتألم المسيح والآخر الرموز به  
الى اللاهوت الغير التألم كان يبقى حياً لامتناع موت اللاهوت وكان من ثمه

يطهر لامتناع ضغط اللاهوت بالتألم . وهذا المصفور الحي كان يجعل في ماء  
النضج مع عود الارز والقرمز والزوفى الرموز بها الى الايمان والرجاء والمحبة كما  
مر لانا نتمتع بالايمان بالاله والانسان . والانسان بفلس بلاء الممودية او بلاء  
الدموع ثيابه اي افعاله وكل شعره اي افكاره . وتُدَهَن شحمة اذن التطهير  
اليمنى بالدهن والزيت صوتاً لسماعه عن الكلام المُسَدِّ ويدَهَن ايهام يده اليمنى  
وايهام رجله ليكون عمله مقدساً — واما سائر ما يرجع الى التطهير من هذه  
البولى او من التجاسات الأخر فليس فيه شيء خاص زيادة على ما في سواه  
من ذبائح الخطايا والاثم

وعلى الثامن والتاسع بانه كما كان الشعب يعين بالحنان لعبادة الله كذلك  
كان الخدّمة يعيّنون لما ينوع بخصوص من التطهير او التكريس ولهذا كانوا  
يؤمنون ان يعتزلوا سواهم لكونهم خصوصاً دون سواهم بخدمة العبادة الالهية  
وكل ما كان يصنع لهم في تكريسهم او تعيينهم كان يُقصد به الدلالة على ان  
لهم مزية من الطهارة والفضيلة والمرتبة ولهذا كان يصنع في تعيين الخدّمة ثلاثة  
امور فكانوا اولاً يطهرون ثم كانوا يزيّنون ويقدمون ثم كان يفوض اليهم  
مباشرة الخدّمة — فكان الجميع بالمعموم يطهرون بفلس الماء وبعض اذباح وكان  
اللاويون بالخصوص يملقون كل شعر ابدانهم كما في اح ٨ — واما تكريس  
الاجار والكهنة فكان يتم بهذا الترتيب فكانوا اولاً بعد اغتسالهم يلبسون  
ثياباً خاصة دالة على مرتبتهم وكان يُصب على رأس الخبر بالخصوص دهن المسح  
دلالة على ان سلطان التكريس كان يصدر عنه الى الآخرين كما ينبعث الدهن  
من الرأس الى ما دونه كقوله في مز ١٣٧: ٢ « مثل الدهن الطيب على الرأس  
النازل على اللحية لحية هرون » واما اللاويون فلما كان تكريسهم قائماً بتقديم  
للرب من بني اسرائيل بيدي الخبر الذي كان يصلي عنهم . واما الكهنة الصغار

فلم يكن يكرس منهم الا ايدي التي تباشر الذبائح . وكانت تدهن بدم الحيوان  
 المقرب ذبيحة شحمة اذنهم اليمنى وابهام ايديهم وارجلهم اليمنى دلالة بدهن  
 الاذن اليمنى على وجوب حفظهم شريعة الله في تقرب الذبائح وبدهن الرجل  
 اليمنى واليد اليمنى على ما ينبغي ان يكون لهم من الاهتمام والتأهب في ذبح  
 القرابين . وكان ينضح ايضا عليهم وعلى ثيابهم من دم الحيوان المذبح تذكر  
 لدم الحمل الذي به اهدوا في مصر . وكان يقرب في تكريسهم العجل ذبيحة  
 خطية تذكر للصفيح عن خطيئة هرون بسبك العجل والكبش محرقة تذكر  
 لتقريب ابرهم الذي كان يجب على الحبران يقتدي بطاعته وكبش التكريس  
 الذي كان بمنزلة ذبيحة سلامة تذكر لانقاذهم من مصر بدم الحمل وسلعة  
 الخبز تذكر للسكنى المنزل على الشعب . واما من جهة تفويض مباشرة الخدمة  
 فكان يوضع على ايديهم شحم الكبش ورغيف واحد من الخبز والكشف اليمنى  
 ايذاناً بأنه كان يفوض اليهم السلطان على تقرب هذه الاشياء للرب . واما  
 اللاويون فكان يفوض اليهم مباشرة الخدمة بادخالهم الى مسكن العهد  
 ليباشروا الخدمة في ما يتعلق بآية القدس

واما العلة اليمينية هذه الاشياء فهي ان الذين يكرسون لخدمة المسيح  
 الروحية ينبغي اولاً ان يتطهروا بماء المعمودية والدموع مع الايمان بتألم المسيح  
 وهذه هي ذبيحة التكفير والتطهير وينبغي ان يملقوا جميع شعور ابدانهم اية  
 جميع الافكار ايجابية ثم ينبغي ان يعللوا بالفنائيل ويشكروا بزيوت الروح  
 القدس وينضح دم المسيح وكذلك ينبغي ان يكونوا عاكفين على مباشرة الخدمة  
 الروحية

وعلى العاشر بان غرض الشريعة كان حمل الناس على احترام العبادة  
 الالهية كما مر في ف ٤ وهذا كان على نحوين اولاً بتجزيه العبادة الالهية عن

كل ما امكن ان يدعو الى احقارها وثانياً باليجاب كل ما كان يُعتبر داعياً الى  
تكريها واذا كان هذا يُرعى في السكن وآتيه وما يُدبغ من الحيوانات فلان  
تجب رعايته في الكهنة أولى ولهذا دفعا لاحقار الكهنة رُسم ان لا يكون  
فيهم عيب او نقص جسماني لان من عادة الناس ان يحقروا من كان كذلك  
ومن ثمة رُسم ايضاً ان لا يتخذوا من اي جنس كان من الناس بل من نسل  
مخصوص يتعاقبون فيه حتى يأتوا بذلك انه نسباً واثلاً وحلاً للناس على احترامهم  
كان يجعل لهم زينة مخصوصة من الثياب وتكريس مخصوص وهذه هي  
بالعموم علة زينة الثياب واما بالخصوص فينبغي ان يعلم ان الحبر كان يتحلّى  
بثانية اولها فيص من كتان . والثاني جبة من سنجوني كان يجعل في ذيلها  
من جهة الرجلين على محيطه جلاجل ورمات مصنوعة من سنجوني وارجوان  
وصبغ قزم . والثالث افود كان يغطي الكتفين وجهة الامام ويتصل  
بالزناز وكان مصنوعاً من ذهب وسنجوني وارجوان وصبغ قزم ويز  
مشزور وكان له على الكتفين حجرا جزع منقوش عليهما اسماء بني اسرائيل .  
والرابع صدره مصنوعة من المادة المقدمة وكانت مربعة تجعل على الصدر  
وتشد الى الافود وكان مركباً فيها اثنا عشر حجراً كريماً في اربعة اسطر كان  
منقوشاً عليها ايضاً اسماء بني اسرائيل وكأنه اريد بجمله اسماءهم على كفيه  
الدلالة على انه كان يحمل وزر الشعب كله ويجمله اياها على صدره الدلالة  
على انه كان يجب عليه ان يفكر دائماً بخلاصهم كأنهم في قلبه وقد أمر الرب  
ان يجعل على هذه الصدرية العلم والحق لانه كان يكتب عليها بعض امور  
تتعلق بحقيقة العدل والعلم على ان اليهود يزعمون انه كان فيها حجر يختلف لونه  
باختلاف ما كان يجب ان يعرض لبني اسرائيل وهذا يسمونه الحق والعلم .  
والخامس منطقة اي زناز مصنوع من الالوان الاربعة المتقدمة . والسادس



عمامة اي تاج من بز . والسابع صفيحة من ذهب تعلق على جبهته كانت مكتوباً فيها اسم الرب . والثامن سراويلات من كتان لتغطي سرواً بدنه حين كان يتقدم الى المقدس او الى المذبح - وقد كان للكهنه الصغار من هذه الثياب الثمانية اربعة وهي جبة الكتان والسراويلات والمنطقة والعمامة . وقد عُلَّ بعضهم هذه الزينة من جهة المعنى الحرفي بكونها تدل على هيئة العالم فكان الخبريلن بذلك انه كاهن خالق العالم وعليه قوله في حك ١٨ : ٢٤ « كان على ثوب هرون العالم كله » فان سراويلات الكتان كانت تدل على الارض التي منها بنيت الكتان . واحاطة المنطقة كانت تدل على الاوقيانوس المحيط بالارض والجبة السخيونية كانت تدل بلونها على الهواء وبمجلجلها على العود ويرماناتها على لمان البرق . والافود كان يدل باختلافه على فلك الكواكب وبجبري الجرع على نصفي الكرة او على الشمس والقمر . والاثناعشر جوهرة الموضوعة على الصدر كانت تدل على الاثني عشر علامة التي في منطقة البروج . وجعلها في الصدر كان يدل على ان في السماويات علل الارضيات كقوله في ايوب ٣٨ : ٣٣ « هل تعلم نظام السماء وتجعل عاتقه في الارض » والعمامة كانت تدل على سماء عاين . وصفيحة الذهب كانت تدل على الله الذي له « اربعة على جميع الاشياء »

واما العلة الرمزية فظاهرة فان العيوب او النقائص الجسدية التي كان يجب ان يكون الكهنه براء منها يشار بها الى الرذائل والخطايا المختلفة التي ينبغي ان يكونوا منزهين عنها فقد شرط في الكاهن ان لا يكون اعمى ايسه جاهلاً . وان لا يكون اعرج اي متقلباً ومائلًا الى جهات مختلفة . وان لا يكون افطس او اشرع اي ان لا يكون قليل التمييز فيحصل في اعماله افراط او تفريط او ياتي اعمالاً قبيحة فسان الأنف يدل على التمييز لكونه الآلة المميزة

للراثة . وان لا يكون مكسور الرجل او اليد اي ثلثا يكون فاقده القوة على احسان العمل او السلوك في سبيل الفضيلة . وان لا يكون احذب سيفه مقدّمه او مؤخره لان الحذب يدل على الافراط في حب الارضيات . وان لا يكون اعمش اي ان لا تغم بصيرته بالامبال العمية فان العمش يحدث عن سيلان الاخلاط . وان لا يكون في عينيه يياض اي أن لا يكون مدعيًا في نفسه نقاوة البرارة . وان لا يكون أجرب لان الجرب يدل على تمرّد الجسد . وان لا يكون أحصف فان الحصف يسري في البدن دون ألم ويذهب بجمال الاعضاء وهو يدل على البخل . وان لا يكون آدر اي ان لا يحمل في قلبه وقر الفساد ولو لم يعمل به — واما زينة الثياب فيشار بها الى فضائل الكنة الله ولا بد في جميع الكنة من اربع فضائل وهي العفة المرموز اليها بالسراويلات وطهارة السيرة المشار اليها بقميص الكتان واعتدال التمييز المشار اليه بالمنطقة واستقامة النية المرموز اليها بالعمامة الواقية الرأس . الا ان الاحبار يجب ان يكون فيهم ما ندا هذه الفضائل اربعة اخرى اولها ان يذكروا الله ذكرًا متصلًا في التأمل وهذا يشار اليه بصفيحة الذهب المكتوب عليها اسم الله والمعلقة على الجبهة والثاني ان يحتملوا ضعف الشعب وهذا يشار اليه بالافود والثالث ان ينزلوا الشعب في قلبهم واحسانهم باهتمام يحبّتهم به وهذا يشار اليه بالصدره والرابع ان يجعلوا سيرتهم مساوية بافعال الكمال وهذا يشار اليه بالجبة السمجنونية ولهذا كان يحمل في ذيلها جلاجل ذهبية اشارة بذلك الى العلم بالاهليات الذي يجب ان ينضم في الخبر الى سيرته الساوية وكان يحمل مع هذه الجلاجل رمانات اشارة الى وحدة الايمان والاتفاق في الاخلاق الجميلة لان العلم ينبغي ان يقرن فيه الى صلاح السيرة بحيث لا تنظم به وحدة الايمان والسلام

## الفصل السادس

في ان العبادة الطقسية هل كان لها علة صوابية

يُنْخَلَّ إلى السادس بان يقال . يظهر انه لم يكن للعبادة الطقسية علة صوابية فقد قال الرسول في ١ تيمو ٤: « كل خليفة الله حسنة ولا ينبغي رذل شيء مما يتناول بشكر » فلم يكن اذن من الصواب نهيهم عن اكل بعض الاطعمة لاعتبارها نجسة كما في اح : ١١

٢ وايضاً كما يجعل الحيوانات ما كلاً للانسان كذلك الاعشاب ايضاً وعليه قوله في تث ٩: ٣ « كبقول العشب اعطيهم كل لحم » . والشرعية لم تقض بنجاسة على شيء من الاعشاب مع ان منها ما هو ضار جداً كالاغشاب السامة . فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي اعتبار بعض الحيوانات نجساً والنهي عنه - وايضاً اذا كانت المادة التي يتولد منها شيء نجسة يظهر بجامع الحجة ان ما يتولد منها نجس ايضاً . والدم يتولد منه اللحم . فاذا لما كان لم يَنْهَ عن جميع احوام لعدم اعتبارها كلها نجسة كذلك لم يكن ينبغي النهي عن الدم لاعتباره نجساً ولا عن الشحم الذي يتكون منه الدم

٣ وايضاً قال الرب في لو ١٢ : ٤ لا ينبغي الخوف ممن يقتل الجسد اذ ليس له بعد الموت ان يفعل شيئاً ولو كان ما يفعل بجسد الانسان بعد الموت مضرًا به لم تكن هذه الآية صادقة . فبالأولى اذن لا يهيم الحيوان المذبح كيف يطبخ لحمه . فيظهر اذن ان قوله في خر ٢٣ : ١٩ « لا تطبخ الجدي بلان امه » ليس صواباً

٤ وايضاً قد أمر بان يقرب للرب اول نتاج من الناس والبهائم لفضل كاله . فلم يكن اذن من الصواب ما أمر به في اح ١٩ : ٢٣ بقوله « اذا دخلتم ارض وغرستم فيها شجراً مثراً فاعزولوا غرلته اي اول اثماره فتكون

نجسة لكم ولا تأكلوا منها»

٦ وايضاً ليس الثوب من جسد الانسان . فلم يكن ينبغي ان يُحظرَ على اليهود استعمال انواع مخصوصة من الثياب كقوله في اح ١٩: ١٩ «ثوباً منسوجاً من صنفين لا تلبس» وقوله في تث ٢٢: ٥ «لا تلبس المرأة لباس الرجال ولا الرجل لباس النساء» وقوله بعد ذلك «لا تلبس ثوباً منسوجاً من صوفٍ وكتان معاً»

٧ وايضاً ان ما يذكر وصايا الله هو القلب لا الجسم . فليس من الصواب اذن قوله في تث ٨: ٦ وما يليه «ليعقدوا وصايا الله علامة على ايديهم . . ويكتبوها على عضائد ابوابهم» وقوله في عد ١٥: ٣٨ وما يليه «ليصنوا لهم اهداباً على اذيال ثيابهم يحملون عليها اسلاكاً سمجونية . . تذكاراً لوصايا الله» ٨ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ «ان الله لا تهمة للثيران» وكالثيران في ذلك سائر الحيوانات الغير الناطقة . فليس من الصواب اذن قوله في تث ٢٢: ٦ «اذا صادفت في طريقك عش طائر فلا تأخذ الأم مع الفراخ» وقوله هناك ٤: ٢٥ «لا تكلم الثور في دياره» وقوله في اح ١٩: ١٩ «بهائلك لا تثيرها من نوع آخر»

٩ وايضاً لم يكن يفرق في الاغراس بين الطاهر والنجس . فبالأولى اذن لم يكن ينبغي التفرقة في حرثه الاغراس . فلم يكن من الصواب اذن قوله في اح ١٩: ١٩ «حقلك لا تزرعه من زرعين مختلفين» وقوله في تث ٢٢: ٩ وما يليه «لا تزرع كرمك صنفين . . ولا تحرث على ثوري وحماري معاً» ١٠ وايضاً نحن نجد الاشياء الغير المتنفسة اعظم ما أخضع لسلطان الناس . فلم يكن اذن من الصواب نهي الانسان في تث ٧: ٢٥-٢٦ عن القصة والمذهب المصنوعة منهما الاصنام وعن سائر ما يوجد في بيوت الاصنام . وما

يضحك منه ايضاً في ما يظهر أمرهم في تث ٢٣ : ١٣ ان يحفروا في الارض  
وينفطوا عذرتهم بالتراب

١١ وايضاً أعظم ما تطلب التقوى في الكهنة . ويظهر ان شهود  
جنازة الاصدقاء من قبيل التقوى قد اثبتوا الكتاب في ذلك على طويلاً كما  
في طو ١ وايضاً قد يكون احياناً من قبيل التقوى التزوج بغايرة لما في ذلك  
من احسانها . فيظهر اذن انه لم يكن من الصواب نهي الكهنة عن هذين  
الامرين في اح ٢١

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٤ : ١٨ « اما انت فقد اُثِّمْتَ من الرب  
المك على خلاف ذلك » فان هذا يفهم منه ان هذه العبادات فُرِضَتْ من  
الله اِثْأاراً بها لتلك الشعب . فهي اذن ليست خارجة عن الصواب أو مفروضة  
اعتباطاً

والجواب ان يقال ان شعب اليهود كان مصطفىً بالخصوص لعبادة الله  
كما مر في الفصل الآنف واخصهم في ذلك الكهنة وكما ان سائر الاشياء  
التي تشمل لعبادة الله لا بد من امتيازها بشيء اجلالاً للعبادة الالهية كذلك  
وجب ان تمتاز سيرة ذلك الشعب ولا سيما الكهنة بامور ملائمة للعبادة الالهية  
الروحانية او الجسمية . والعبادة الناموسية كانت رمزاً الى سر المسيح فكان  
كل ما يصنعونه فيها رمزاً الى ما يختص بالمسيح كقوله في ١ كور ١٠ : ١١  
« فهذه كلها كانت تعرض لم رمزاً » ولهذا يمكن تعليل هذه العبادات  
بوجهين احدهما مناسبتها للعبادة الالهية والثاني رمزها الى شيء يتعلق بسيرة  
المسيحيين

اذ اُجِيبَ على الاول بان الشريعة كانت تجعل للقدس او النجاسة نوعين  
كما مر في الفصل الآنف احدهما نجاسة الاثم الذي كانت النفس تندس به

والآخر نجاسة نوع من الفساد يندس به الجسد على نحو ما • فاعتبار النجاسة الأولى ليس شي • من اجناس الاطعمة في طباعه نجساً او مدناً للانسان وعليه قوله في متى ١٥ : ١١ « ليس ما يدخل القم نجس الانسان بل ما يخرج من القم هو الذي نجس الانسان » ويراد بذلك الخطايا • على انه قد تدنس بعض الاطعمة النفس بالعرض اي من حيث تؤكل على خلاف مقتضى الطاعة او النذر او بشهوة مفرطة او من حيث تهيج الى الدعارة وهذا ما يحمل بعض الناس على الامساك عن الخمر واللحم • واما باعتبار النجاسة الجسمية اي الناشئة عن نوع من الفساد فتكون لحوم بعض الحيوانات نجسة اما لاغتذائها بانياء نجسة كالخنزير او لقذاره عيشتها مثل بعض الحيوانات التي تأوي الى باطن الارض كالنمل والجناد والنحوها مما تحب لذلك ايضاً رائحته او لان لحومها تولد في الاجسام البشرية اخلاقاً فاسدة بما فيها من فرط الرطوبة او اليبوسة ولهذا حُظِرَ عليهم لحوم الحيوانات ذوات الحافر اي التي لها ظفر واحد غير مشقوق لما فيها من الصفة الترابية وكذلك حُظِرَت عليهم لحوم الحيوانات التي ليس لها في ارجلها شقوق كثيرة لفرط ما بها من الحدة والحرارة كحوم الاسد ونحوه ولحوم بعض جوارح الطيور لفرط بيوستها وبعض الطيور المائية والاسماك التي ليس لها زعانف وفلوس كسباع الماء ونحوه لفرط رطوبتها • وايصح لم اكل الحيوانات المفترسة والمشقوقة الاظفار لسلامة اخلاطها واعتدال مزاجها فانها ليست مفرطة الرطوبة كما تدل عليه الاظفار ولا مفرطة الصفة الترابية اذ ليس لها حافر بل ظفر مشقوق وايصح لم ايضاً من الاسماك ما كان اكثر يوبوسة وهو المراد بما له فلوس وزعانف فان مزاج الاسماك الرطب يصير بذلك معتدلاً ومن الطيور ما كان اكثر اعتدالاً كالدجاج والحبيل ونحوهما — وقد كان لذلك علة اخرى ايضاً وهي التنغير من عبادة الاوثان

فان الوثنيين وخصوصاً المصريين الذين كان بنو اسرائيل عاشين بين ظهرانيهم كانوا يذبحون للاوثان هذه الحيوانات المحظورة او يستخدمونها للحر واما الحيوانات المباحة لليهود فلم يكونوا يأكلونها بل كانوا يبدونها كألهة او كانوا يخرجون من اكلها لعلمة اخرى كما مر في ف ٣ - وقد كان لذلك علّة ثلاثة ايضاً وهي اجتناب الافراط في السبي وراء تحصيل الغذاء ولهذا يبحث لم تلك الحيوانات التي يسهل الحصول عليها

الا انه قد حظّر عليهم بالاجمال دم الحيوانات عموماً وشحمها اما الدم فاولاً لاجتناب القساوة حتى يأنفوا بذلك من سفك الدم البشري كما مر في ف ٣ وثانياً لاجتناب ملقح عبادة الاوثان لانه كان من عادة الوثنيين ان يأكلوا مجتمعين حول الدم المتجمع اكراماً للاوثان لاعتقادهم انها تسرّجداً بالدم ولهذا امر الرب ان يراق الدم ويفطى بالتراب ولذلك حظّر عليهم ايضاً اكل الحيوانات المخنوقة لعدم مفارقة دما اللحم او لانها تمتدب جداً بهذه الميتة مع ان الرب اراد ان لا تقسو قلوبهم حتى على الحيوانات العجم ليزدادوا بممارسة الشفقة عليها تحافياً عن القساوة على الانسان - واما الشحم فاولاً لان عبدة الاوثان كانوا مجتمعون لأكله اكراماً لآلهتهم وثانياً لانه كان يحرق اكراماً لله وثالثاً لانه لا يتولد عنه وعن الدم غذاء صالح وقد علل ذلك به الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين ٣ ف ٤٨ - واما تحريم اكل العروق فقد ورد تعليقه في تك ٣٢ : ٣٢ بقوله « لا يأكل بنو اسرائيل العروق لان الملاك لمس عرق ورك يعقوب فانهذهل »

اما اللة الرمزية لتلك فهي انه يشار بجميع هذه الحيوانات المحرمة الى بعض الخطايا التي اتما حرمت تلك الحيوانات رمزا اليها وعليه قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس لك ٦ ف ٧ « اذا نظرت في الحنزير والحمل

فكلامها طاهر في طباعه لان كل ما خلق الله حسن وانما يعتبر الحمل طاهراً  
والخنزير نجساً في دلالتهما على حد قولك الأبله والحكيم فكلامها باعتبار  
طبيعة لفظه وحروفه ومقاطعته المركب منها طاهر واما باعتبار دلالتهما فاحدها  
طاهر والآخر نجس « فان الحيوان الذي يمتزج وهو مشقوق الظفر طاهر سيء  
دلالته لان شق الظفر يدل على تمايز العهدين او تمايز الأب والابن او تمايز  
الطبعين في السمع او على تباين الخير والشر والاجترار يدل على امان النظر  
في الكتاب المقدس واصابة معناه وكل ما خلا عن احد هذين فهو نجس  
بالمعنى الروحي - وكذا ما كان من الاسماك له فلوس وزعانف فهو طاهر في  
دلالته فان الزعانف تدل على الحياة العالية او على التأمل والقلوس تدل على  
شغل العيش وكلامها ضروري للطهارة الروحية - واما الطيور فقد حرّم  
منها اجناس خاصة فالنسر الذي يخلق في طيرانه حرّم فيه الكبرياء والانوق  
المعادي للعلل والناس حرّم فيها ظلم المتعدين وشار بالحد الذي ينتدبه  
بصفا والطيور الى الذين يعتنقون الفقراء والصدى الشديد الاحتيال الى  
الناس الماكرين والعقاب الذي يتبع الجيش متوقفاً ان ياكل اشلاء القتلى الى  
الذين يتوقعون موت الناس وقتلهم ليجروا لانفسهم من ذلك مكسباً وباصناف  
الغربان الى الذين يسودون انفسهم بالملذذ او الذين ليس لهم عاطفة الوداد  
الحمود لان الغراب الذي يطبق من السنية لم يعد اليها وبالتعام الذي مع كونه  
من الطير لا يقوى على الطيران بل لما يُفْ إِسْغافاً الى الذين يجاهدون سيء  
سبيل الله وهم منهمكون في المشاغل العانية وبالخطاف الذي له بصر حاد في  
الليل ولكنه لا يبصر في النهار الى الذين هم حكماء في الزمانيات وجهال في  
الروحانيات وبالسأف الذي يطير في الهواء ويسبح في الماء الى الذين يكرمون  
الحنان والمعمودية او الى الذين يريدون ان يطيروا بالتأمل ولكنهم يمشون في



مياه اللذات وبالبازي الذي يستعين به الناس على الصيد الى الذين يعاونون  
 المقتردين على سلب الفقراء واليوم الذي يلمس طعامه في الليل ويتخفى في  
 النهار الى اهل الدعارة الذين يرومون ان يستروا في ما يأتونه من الاعمال الليلية  
 وبالزنج الذي من طبعه ان يمكث طويلاً تحت موج الماء الى الشرهين الذين  
 ينغمسون في مياه الترف . واما الباشق فهو طائر في افريقية ذو منقار طويل  
 يأكل الحيات ولعله المجمع ويشار به الى الحسودين الذين ينتعشون بمصائب  
 الآخرين التي تشبه بالحيات والرخم طائر ابيض اللون له عنق طويل ينشل  
 بواسطته قوته من عنق الارض او الماء ويجوز ان تكون الاشارة به الى الناس  
 الذين يتوسلون بيباض البراة الظاهر الى التمس المكاسب الارضية والقلق  
 طائر يوجد في اتحاء المشرق ذو منقار طويل له في حلقه حوصلات يودعها  
 اولاً طعامه ثم يرسله بعد ساعة الى بطنه والاشارة به الى انخلاء الذين  
 يفرطون في العناية باحتجان ضروريات المعاش والقوق له دون سائر الطيور  
 رجل عريضة للسباحة واخرى مشقوقة للشيء لانه يسبح في الماء كالبط ويمشي  
 على الارض كالجلجل وهو يأكل ويشرب معاً لانه يبل بالماء كل طعام يأكله  
 والاشارة به الى الذين لا يريدون ان يفعلوا شيئاً على حسب ارادة غيرهم بل  
 انما يفعلون ما كان مبتلاً بما ارادتهم فقط ويشار بالشاهين المعروف بالصقر  
 الى الذين « ارجلهم مسرعة الى سفك الدم » والبيضاء التي هي طائر دوشقشة  
 الى المهذارين وبالهدهد الذي يبيى اخصوه في الزيل ويأكل السرقين المتن  
 وله تعريد يشبه النواح الى كابة العالم التي تحدث الموت في غير الاطهار من  
 الناس وبالخفاش الذي يسف في طيرانه إسفافاً الى الذين لتفرجهم في العلوم  
 العالمية لا يستلذون الا الامور الارضية — واما الطيور السالكة على اربع فاما  
 ايح لم منها ما له رجلان اطول من يديه يقوى بهما على الوثوب واما ما كان

منها يدب على الارض ولا يستطيع الوثوب فقد حرّم عليهم لابت الذين لا  
يستفيدون من تعلم المبشرين الاربعة فيرتفعوا به الى العلى يُعتبرون  
انجاساً — واما تحريم الدم والشحم والعروق فالاشارة به الى تحريم التساوة  
واللذة والقوة على الخطأ

وعلى الثاني بان الناس كانوا ياكلون من شجر الارض وسائر نباتها قبل  
الطوفان ايضاً واما اللحم فيظهر انهم اخذوا ياكلون منها بعد الطوفان فقد قيل  
في تلك ٩ : ٣ « كبقول العشب اعطيتكم كل لحم » وذلك لان اكل نبات  
الارض هو بالاحرى من مذهب سذاجة الميمنة واما اكل اللحم فهو من  
مذهب الترف والتأنق في الميمنة لان الارض تنبت العشب من تلقاء  
نفسها اولاً لأنه بكلفة يسيرة يكثر نباتها واما الحيوانات فيحتاج في تذيقها او  
اخذها الى كلفة كبيرة ولهذا لما اراد الله ان يكون لشعبه معيشة اسذج حرم  
عليهم كثيراً من اجناس الحيوانات لا من اجناس النبات — اولان الحيوانات  
كانت تُذبح للاوثان بخلاف النبات

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم  
وعلى الرابع بانه وان كان الجدي لا يشعر بكيفية طبخ لحماه الا انه لا ينبغي  
مسا في استعمال لبن امه الذي اغتذى به في طبخ لحم من التساوة في قلب  
الطابخ — او يقال ان الوثنيين كانوا في اعياد اوثانهم يطبخون لحم الجدي على  
هذا النحو اما ليقربوه لها او لياكلوه ولهذا بعد ان تكلم الكتاب على اقامة  
الاعباد في خروج ٢٣ قال « لا تطبخ الجدي بلبن امه »

اما علة هذا التحريم الرمزية فهي الاشارة الى ان المسيح الذي هو جدي  
بسبب « شبه جسد الخطيئة » لم يكن ينبغي ان يطبخ اي يقتل من اليهود بلبن  
امه اي في عهد طفولته — او الاشارة الى ان الجدي اي الخاطئ لا ينبغي ان

يُطَبِّحُ بِلَبَنٍ أَوْ إِي لَا يَنْبَغِي أَنْ يُجَامَلَ بِالْمَلَقِ

وعلى الخامس بان الوثنيين كانوا يقربون لألتهم الأثمار الأولى التي كانوا يعتبرونها سعيدة أو أنهم كانوا يحرقونها لأعمالٍ سحرية ولهذا أمر اليهود أن يعتبروا ثمر السنين الثلاث الأولى رجساً لأن الثمار تلك الأرض التي تزرع أو تفتح أو تُقَرَس تكاد كلها ثمر بعد ثلاث سنين وقليلا يحدث أن يزرع نوى ثمار الشجرة أو بذرها الحفي لأن ذلك يقتضي أكثر من ثلاث سنين لإثمارها غير أن الشريعة اعتبرت ما يحدث في الغالب . وأما أثمار السنة الرابعة فكانت تقرب لله على أنها بواكير الأثمار الطاهرة وأما أثمار السنة الخامسة وما بعدها فكانت تؤكل

وأما العلة الرمزية لذلك فهي الإشارة إلى أنه بعد حالات التاموس الثلاث التي أحداها من إبراهيم إلى داود والثانية من داود إلى الجلاء البابلي والثالثة من هذا الجلاء إلى المسيح ينبغي أن يقرب لله المسيح الذي هو ثمرة التاموس - أو الإشارة إلى أنه لا ينبغي أن يكون لنا ثقة بأوائل أعمالنا لتقصانها

وعلى السادس بان «ليسة الإنسان تخبر بما هو عليه» كما في مي ٢٧: ١٩ ولهذا أراد الرب أن يمتاز شعبه عن سائر الشعوب لا بسمة الختان في اللحم فقط بل باللباس أيضاً ومن ثم حُرِّم عليهم أن يلبسوا ثوباً منسوجاً من صوف وكتان معاً وأن تتخذ المرأة لباس الرجل أو بالعكس وذلك لوجوبين أولاً لاجتناب عبادة الأوثان لأن الوثنيين كانوا يستعملون في أعياد ألتهم هذه الثياب المنسوجة من أصناف مختلفة وكانت النساء أيضاً ثققل في عيد المريخ سلاح الرجال وكان الرجال بعكس ذلك يتزينون في عيد الزهرة بلباس النساء - وثانياً لاجتناب الدعارة لأن تحريم الاختلاط في نسج الثياب يراد به تحريم كل مخالطة غير مرتبة بين الرجل والمرأة ولأن اتخاذ المرأة لباس الرجال

وبالعكس معجج الشهوة وباعث على الشبق

اما العلة الرمزية لذلك فهي الإشارة بتحریم الثوب المنسوج من صوف  
وكتان معاً الى تحريم الجمع بين سذاجة البرارة المشار اليها بالصوف ودقة  
الحبث المشار اليها بالكتان وتحریم لباس الرجل على المرأة ولباس المرأة على  
الرجل الى نعي المرأة عن التمثال وظيفه التعليم او غيرها من الوظائف الخاصة  
بالرجال ونعي الرجل عن التفتت الخاص بالنساء

وعلى السابع بان الرب أمر ان يعملوا على اذبال ثيابهم اهداباً سمخونية  
تميزاً بذلك لشعب اسرائيل عن سائر الشعوب كما قال ايرونيموس في تفسيره  
آية متي ٢٣ : ٦ فكانوا يثبتون بذلك انهم يهود ولهذا كان النظر الى هذه  
العلامة يذكّرهم بشريعتهم

اما قوله « واعقدها على يدك ولتكن دائماً امام عينيك » فالفريسيون  
لم يكونوا يحسنون تفسيره فانهم كانوا يكتبون الوصايا العشر على عصائب  
يقعدونها على جباههم كالكليل للتحرك امام اعينهم مع ان مراد الرب بعقدها  
على اليد عقدها في العمل ويجعلها امام الاعين جعلها موضوعاً للتأمل . ويراد  
ايضاً بالاسلاك السمخونية التي تجعل على الثياب الاشارة الى المتعاهد المساوية  
التي يجب ان تكون في جميع اعمالنا . ويجوز مع ذلك ان يقال ان ذلك الشعب  
لما كان جسدياً غليظ الرقبة وجب حمله على حفظ الشريعة بهذه الامور  
المحسوسة

وعلى الثامن بان للانسان عاطفتين عاطفة عقل وعاطفة شفقة باعتبار عاطفة  
العقل لا فرق في ما يفعله بالحيوانات العجم لان الله اخضعها كلها لسلطانة كقوله  
في مز ٨ : ٨ « اخضعت كل شيء تحت قدميه » وبهذا الاعتبار قال الرسول  
ان الله لا تهمه الكبر لان الله لا يسأل الانسان عما يفعله بالثيران او بغيرها من

الحيوانات . وباعتبار عاطفة الشفقة ينطف الى الحيوانات الأخر أيضاً لأنه لما كانت الشفقة تبعث عن آلام الغير وكان يحدث ان الحيوانات العجم أيضاً تشعر بالعذاب جاز ان تبعث في الانسان عاطفة الشفقة حتى عن آلام الحيوانات . ومن شأن النسيء تأخذه عاطفة الشفقة على الحيوانات ان يزداد بذلك استعداداً لان تأخذه عاطفة الشفقة على الناس وعليه قوله في ام ١٠: ١٢ « الصديق يعرف نفوس بهائمها اما احشاء المنافقين فقاسية » ومن ثمة فحماً لشعب اليهود النازع الى القساوة على الشفقة اراد الله ان يقرسوا في الشفقة حتى على الحيوانات العجم فنهاهم عن ان يفعلوا بها ما يظهر انه من قبيل القساوة ولهذا نهاهم عن ان يطبخوا الجدي بلبن امه وعن ان يكفوا الثور في دباسه وعن ان يقتلوا الأم مع الفراخ — وان جاز ان يقال ايضاً انهم نهوا عن ذلك تنفيراً لهم من عبادة الاوثان لان المصريين كانوا يتخرجون من ترك الثيران تأكل من الحنطة في وقت الدياس ولان بعض السحرة ايضاً كانوا يستعملون في سحرهم من الطير الأم الحاضنة وفراخها المأخوذة معها لكي تكون تربية البنين مقرونة بالنماء والسعادة ولأنه كان يعتبر ايضاً من حسن الطالع في التطير ان توجد الأم حاضنة فراخها

واما تحريم المخالطة بين الحيوانات المختلفة النوع فقد كان لها ثلاث علل حربية الأولى التنفيذ من عبادة الاوثان عند المصريين فان هؤلاء كانوا يستعملون مخالطة الانواع المختلفة لتكريم الكواكب التي لها بمجسب قرانها المختلفة تأثيرات مختلفة وعلى انواع مختلفة . والثانية النهي عن الجماع المنافي الطبع . والثالثة قطع سبيل الشهوة بالاجمال لان الحيوانات المختلفة النوع يصرفون المخالطة بينها ما لم يدفعها الانسان الى ذلك . والنظر الى تراء الحيوانات يهيج في الانسان حركة الشهوة ولذلك ورد في جملة تقليدات اليهود الأمر بان

يصرف الناس انظارهم عن الحيوانات المتزاوجة كما قال الرباني موسى سيف  
كتاب مرشد التائبين ق ٣ ف ٤٩

اما اللة الرمزية لذلك فهي ان الثور الدائس اي الواعظ الحامل حنطة  
التعليم لا ينبغي ان يُحرّم القوت الضروري كما قال الرسول في ا كور ٩ -  
ولا ينبغي ايضاً ان نأخذ الأم مع قراخها لانه في بعض المواقع يجب التمسك  
بالمعاني الروحية التي هي بمنزلة الفراخ وترك التمسك بالحرف الذي هو بمنزلة  
الأم كما في جميع الطقوس الناموسية - ويُحرّم ايضاً علينا ان نجعل البهائم  
تزاوج نوعاً آخر من الحيوانات اي ان نجعل عامة الشعب يختلطون بالوثنيين  
او باليهود

وعلى التسلسل بان اللة الحرفية للنهي عن الجمع بين نوعين مختلفين سيف  
الزراعة هي التنفير من عبادة الاوثان لان المصريين كانوا اكراماً للتجميع يجمعون  
بين الانواع المختلفة في الزروع والحيوانات والنباتات كذلك لقرانات  
النجوم المختلفة - او يقال ان اختلاط هذه الانواع المختلفة يُنهي عنه تنفيراً  
من الجماع المنافي للطبع - على ان لذلك علة رمزية ايضاً فان قوله « لا تزوج  
كرمك صنفين » يجب ان يفهم بالمعنى الروحي اي ان الكنيسة التي هي الكرم  
الروحي لا ينبغي ان يُزرع فيها تعليم اجنبي - وكذلك الحقل اي الكنيسة  
لا ينبغي ان يزرع من زرعين مختلفين اي من التعليم الكاثوليكي والارثوذكسي -  
ومثله ايضاً لا ينبغي ان يُحرث على ثور وحمار معاً اي لا ينبغي ان يشارك  
الجاهل الحكيم في العوظ لان احدهما يعوق الآخر

وعلى الحادي عشر <sup>(١)</sup> بان السحرة وكهنة الاوثان كانوا يستعملون في

<sup>(١)</sup> ان الجواب على الاعتراض الماثر ساقط من كثير من النسخ ومن الطبعة اللاونية  
التي اعتمدناها في هذه الترجمة غير ان بعض النسخ اثبتته بالنص التالي :

طقومهم عظام الناس الاموات او لحومهم فاستصلاً لعبادة الاوثان امر الرب  
 الكهنة الصغار الذين كانوا يقومون بخدمة القدس في اوقات معينة ان لا يتجسوا  
 ببيت ما لم يكن من الاقربين اليهم نسباً كالآب والام ومن يشبهها من  
 الانساء . واما الحبر فقد كان يجب عليه ان يكون متاهباً دائماً لخدمة القدس  
 ولذلك نعي مطلقاً عن ان يدنو من الاموات ولو كانوا من انسابه — وقد  
 أمروا ايضاً ان لا يتزوجوا بفتاة او مطلقة بل بعذراء اولاً رعاية لكرامة  
 الكهنة الذين يظهران مثل هذه الزيجات تنقص شيئاً من حرمة مقامهم  
 وثانياً بسبب البنين الذين يكون دس امهم عاراً عليهم وهذا كان يجب اجتنابه  
 خصوصاً لذلك العهد الذي كان يؤلى فيه مقام الكهنوت بالارث — وقد نهوا  
 ايضاً عن حلق رؤوسهم ولحافهم وعن تخديش ابدانهم اجتناباً لطقس عبادة

وتلى المشرية قد احسب بالذي عن النضة والذهب في ت ٧ لا لانهما غير مخضمين  
 لسلطان الناس بل لان كل ما كانت الاوثان مصنوعة منه كان مبسلاً كالأوثان لشدة  
 كرامة الله له كما يفسح من الموضع المشار اليه حيث يقال بمذالك « لا تدخل بيتك شيئاً  
 من الوثن لئلا تصير مبسلاً مثله » وايضاً لانهم لو أحل لهم الذهب والنضة لسئل لم  
 اشتهاؤهما السقوط في عبادة الاصنام التي كان اليهود جاثقين اليها — واما الامر الثاني  
 الوارد في ت ٢٣ بنظية العذرة في التراب فهو منطبق على العدل واللباقة اولاً للطهارة  
 البدنية وثانياً لحفظ نقاوة الهواء وثالثاً لما كان يقتضي من حرمة مسكن العهد القائم في  
 المحلة والذي كان يقال ان الرب يحل فيه كما هو واضح هناك حيث اورد علة ذلك الامر  
 بقوله ت ١ اثره « لان الرب الهك ساكن في وسط عهلك ليخلصك الخ فلتكن عهلك مقدسة  
 ( اي طاهرة ) ولا ير فيها شيء من الثن » — واما العلة الرمزية لذلك فهي على ما قال  
 غريغوريوس في اديانته ٣١ ف ١٣ الاشارة الى ان الخطايا التي تصدر عن احشاء  
 عقلنا كالعذرة المتنة يجب ان تغلى بالتوبة حتي يرضى الله عنا كقوله في مز ٣١ « طوبى  
 لمن غفرت مصيئته وسرت خطيئته » او انها على ما قال الشارح الاشارة الى انه في عرف  
 الناس شفاء حائلهم وجب على المتدينين منهم تكبير المقل ان يستروا متضمن في  
 حفرة التامل العميق وبتطهروا (م)

الاثنان لان كنهه الوثنيين كانوا يملقون رؤوسهم ولحام كقوله في  
 باروك ٦ : ٣٠ « الكهنة يملسون باقصة ممزقة وهم مخلوقو الرؤوس والحي » وقد  
 كانوا ايضاً في اعياد الاوثان « يتخدشون بالسيف والرماح » كما في ٣  
 ملوك ١٨ : ٢٨ . ولهذا امر كهنة العهد العتيق بضد ذلك

اما العلة الروحية لذلك فهي انه يجب على الكهنة ان يكونوا براء كل  
 البراءة من الافعال الميئة التي هي اعمال الخطيئة وان لا يملقوا رؤوسهم اي لا  
 يتجردوا من الحكمة وان لا يملقوا لحام اي لا يتعروا من كمال الحكمة وان لا  
 يمزقوا ثيابهم او يخذشوا ابدانهم اي ان لا يلتطخوا بفساد الانشقاق

#### المبحث الثالث بعد المئة

في مدة الرسوم الطقسية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في مدة الرسوم الطقسية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — افي  
 ان الرسوم الطقسية هل كانت قبل الشريعة — ٢ هل كان لها في زمان الشريعة قوة على  
 التدبير — ٣ هل زالت بمجيء المسيح — ٤ في ان يحتفل بها بعد المسيح هل هو خطيئة مجيئة .

#### الفصل الاول

في ان طقوس الشريعة هل كانت قبل الشريعة

يتخطى الى الاول بان يقال . يظهر ان طقوس الشريعة كانت قبل  
 الشريعة فان القرايين والحرقات هي من طقوس الشريعة العتيقة كما مر في  
 المبحثين الآتين . وهي كانت قبل الشريعة في تلك « ان قاين قدم من ثمر  
 الارض تقدمة للرب . وقدم هابيل ايضاً من ابقار غنمه ومن سنانها » وفيه ٨  
 و ٢٢ ان نوحاً و ابراهيم قدما محرقات للرب . فطقوس الشريعة العتيقة اذن  
 كانت قبل الشريعة

٢ وايضاً ان بناء المذبح ومسمحة ما من طقوس الاقداس . وهذا كانا  
 قبل الشريعة فقد ورد في تلك ١٣ : ١٨ ان ابراهيم بنى مذبحاً للرب وورد



فيه ١٨: ٢٨ ان يعقوب أخذ حجراً واقامه نصباً وصب عليه دهناً . فطقوس

الشريعة اذن كانت قبل الشريعة

٣ وايضاً يظهر ان الختان كان اول اسرار الشريعة . وهو كان قبل الشريعة كما في تك ١٧ وكذلك الكهنوت ايضاً كان قبل الشريعة ففي تك ١٣: ١٨ ان « ملكيصادق كان كاهناً لله العلي » فطقوس الاسرار اذن كانت قبل الشريعة

٤ وايضاً ان التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة ترجع الى طقوس العبادات كما مر في البحث الآنف . وهذه التفرقة كانت قبل الشريعة ففي تك ٢: ٧ « خذ من جميع الحيوانات الطاهرة سبعة سبعة . ومن الحيوانات التي ليست طاهرة اثنين اثنين » فطقوس الشريعة اذن كانت قبل الشريعة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١: ٦ « هذه هي الوصايا والطقوس التي امرني الرب الهكم ان اعلمكم اياها » ولو كانت تلك الطقوس موجودة من قبل لم يكن حاجة الى ان يتعلموها . فطقوس الشريعة اذن لم تكن قبل الشريعة

والجواب ان يقال ان طقوس الشريعة كان يقصد بها امران عبادة الله والرمز الى المسيح كما يتبين مما تقدم في المبحثين الآنفين وكل من يعبد الله لا بد ان يعبد بطرق معينة ترجع الى العبادة الخارجية . وطرق العبادة الالهية تعين بالرسوم الطقسية كما ان طرق معاملاتنا للتقريب تعين بالرسوم القضائية كما مر في مب ٩٩ ف . ولهذا فكما كانت يوجد بين الناس بوجه العموم احكام قضائية لم ترسم بسلطان الشريعة الالهية بل انما ارشدت اليها الفطرة كذلك كانت يوجد بعض طقوس لم تعين بسلطان شريعة بل بارادة من كان يعبد الله من الناس وثقوا بم . غير انه لما كان قد وجد ايضاً قبل الشريعة رجال خصوا بروح النبوة وجب ان يُعتقد ان الله ارشدهم بمثل

شرعية خاصة الى ان يجعلوا لعبادته طريقة معينة تناسب العبادة الباطنة وتلائم الرمز الى اسرار المسيح التي كان يشار اليها ايضاً بغير ذلك من اعلم كقوله في ا كور ١٠: ١١ « فهذه الامور كلها كانت تعرض لم رموزاً » فقد كانت اذن قبل الشريعة بعض الطقوس لكنها لم تكن طقوساً شرعية اذ لم تكن مرسومة بشرية مدونة

اذ اُجب على الاول بان الاقدمين كانوا قبل الشريعة يقدمون هذه التقادم والقرايين والمعرفات مجرد تقوالم وارايتهم الخاصة على حسبها كان يظهر لهم ملائمة لان يماهروا بتقريبهم لآكرام الله ما انهم به عليهم انهم يعبدون الله الذي هو مبدأ جميع الاشياء وغايتها

وعلى الثاني بان الاقدمين اقاموا ايضاً بعض الاقداس لانهم كانوا يستنسبون ان يجعلوا لتكريم العزة الالهية امكنة منفردة عن سواها مخصوصة بعبادة الله

وعلى الثالث بان سر الختان كان مرسوماً بامر الهي قبل الشريعة ولذلك لا يجوز ان يجعل من اسرار الشريعة بمعنى انه رُسم فيها بل بمعنى انه حُفظ فيها فقط وهذا ما اراده الرب بقوله في يو ٧: ٢٢ « ليس الختان من موسى بل من آبائهم » - وقد كان الكهنوت ايضاً قبل الشريعة عند من كان يعبد الله ولكنه كان بتعيين بشري لانهم كانوا يولون هذا المقام اباكرا البنين

وعلى الرابع بان التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة لم تكن قبل الشريعة باعتبار اكلها فقد قيل في ثك ٩: ٣ « كل متحرك وحي يكون لكم ما كلاً » بل باعتبار تقدمه القرايين فقط لانهم انما كانوا يقرّبون القرايين من حيوانات مخصوصة على انه اذا كان قد وجد في ذلك العهد فرق بين الحيوانات من جهة اكلها فلم يكن ذلك لاتعتبار اكلها محرماً بل انة منها او بسبب العادة

كما قد نجد الآن ايضاً بعض المآكل يُستَكنَف منها في بعض البلدان  
وتؤكَل في غيرها

### الفصل الثاني

في ان طقوس الشريعة العتيقة هل كان لها في عهد الشريعة قوة على التبرير  
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه كان لطقوس الشريعة العتيقة  
في عهد الشريعة قوة على التبرير فان التطهير من الخطيئة وتقديس الانسان  
هما من قبيل التبرير . وقد ورد في خر ٢٩ : ٢١ ان الكهنة وثيابهم كانت  
تقدس بنفخ الدم ودهن المسح وقيل في اح ١٦ : ١٦ ان الكاهن كان ينفخ  
دم الحمل يظهر القدس من نجاسات بني اسرائيل ومعاصيهم وذنوبهم . فقد  
كان اذن لطقوس الشريعة العتيقة قوة على التبرير

٢ وايضاً ما به يُرضي الانسان الله يرجع الى البرارة كقوله في مز ٨٠ : ١٠  
« الرب بارٌ ويحب البرارة » وقد كان بعضهم يرضون الله بالطقوس كقوله  
في اح ١٠ : ١٩ « كيف استطعت ان ارضي الله بالطقوس مع ما انا عليه من  
كآبة النفس » فقد كان اذن لطقوس الشريعة العتيقة قوة على التبرير

٣ وايضاً ما كان من قبيل العبادة الالهية فهو بالنفس اخص منه بالجسم  
كقوله في مز ١٨ : ٨ « شريعة الرب لا عيب فيها تهدي النفوس » وطقوس  
الشريعة العتيقة كان يُطهر بها الابرص كما في اح ١٤ فلان كانت تقوى على  
تطهير النفوس بالتبرير اولى

تكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢ : ٢١ « لو أُعطيت شريعة  
تقدر ان تبرر لكان المسيح مات سدى » اي لغير سبب وهذا ممنوع فطقوس  
الشريعة العتيقة اذن لم تكن مبررة

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كان يلحظ فيها نوعان من الجمالة

كما مرّ في البحث الآف احداها روحية وهي نجاة الائم والاخرى بدنية وهي التي كانت لعدم صاحبها الالهية للعبادة الالهية كنجاسة الابرص او من كان يس نبيلةً وانجاسة بهذا المعنى لم تكن سوى نوع من التجزئ<sup>(١)</sup> فقطوس الشريعة العتيقة كان لها قوة على التطهير من هذه النجاسة لان هذه الطقوس كانت ادوية مرسومة من الشريعة لازالة هذه النجاسات الناشئة عن نظام الشريعة وعليه قول الرسول في عبر ٩ : ١٣ ان « دم التبراس والتبران ورماد البجالة الذي يرش على النجسين يقدسهم لتطهير الجسد » وكان هذه النجاسة التي كانت تطهر بهذه الطقوس كانت بالجسد اخص منها بالنفس كذلك دعا الرسول هذه الطقوس برارات جسدية بقوله هناك ع ١٠ « برارات جسدية وضعت الى زمان الاصلاح » ولكنها لم يكن لها قوة على التطهير من نجاسة الروح التي هي نجاسة الائم لان التطهير من الخطايا لم يكن ممكناً الا بالمسيح « الذي يرفع خطايا العالم » كما في يو ١ : ٢٩ ولما كان سر تجسد المسيح وتأليهه لم يتم حقيقة في ذلك العهد لم يكن ممكناً ان يكون لتلك الطقوس العتيقة في نفسها حقيقة ما لاسرار الشريعة الجديدة من القوة المنبثقة عن المسيح التجسد وانما لم فلم يكن لها من ثم قوة على التطهير من الخطيئة كقول الرسول في عبر ١٠ : ٤ « لا يمكن ان دم التبران والتبراس يزيل الخطايا » ولهذا دعاها في غلا ٤ : ٩ « اركاناً قديمة وضعيفة » والمراد بضعفها عجزها عن التطهير من الخطيئة غير ان ضعفها هذا ناشئ عن فقرها اي عدم اشتغالها في نفسها على النعمة .

على انه كان ممكناً لانفس المؤمنين في عهد الشريعة ان تتصل بالمسيح بالتجسد والتأليه بالايان فيتبرروا هكذا بايمان المسيح الذي كان يعان على نوع<sup>(٢)</sup> المراد بالمسيح هنا عدم الالهية للخدم المقدسة كما في اصطلاح اللاهوتيين (م)

ما برعاية هذه الطقوس من حيث كانت رمزاً الى المسيح ولهذا كانت تقرب في الشريعة الجديدة قرايين عن الخطايا لالان تلك القرايين كان لها من نفسها قوة على التطهير من الخطيئة بل لانها كانت مظهرًا للايمان الذي كان يظهر من الخطيئة . والشريعة نفسها الملت الى ذلك بطريقة كلامها فقد قيل في اح ٤ وه انه متى قرب الخاطئ القرايين عن الخطيئة يصلي الكاهن لاجله فيُغفر له وبذلك اشارة الى ان الخطيئة تنفّر لا بقوة القرايين بل بايمان القرايين وتقوم - ومع ذلك ينبغي ان يُعلم ان تطهير الطقوس العتيقة من التجاسات البدنية كان رمزاً الى التطهير من الخطايا التي يحصل بالمسيح

اذا تقرر ذلك تبين ان طقوس الشريعة العتيقة لم يكن لها قوة على التبرير اذا اُجيب على الاول بان تقدّس الكهنة وبنهه وثياهم او غير ذلك اياً كان برش الدم لم يكن المقصود به سوى التعمين للعبادة الالهية وازالة العوائق الخائفة دون تطهير الجسد كما قال الرسول وهو كان رمزاً الى ذلك التقديس الذي به قدس يسوع الشعب بدمه كما - في عبر ١٣ : ١٢ . والتطهير من الخطيئة ايضاً يجب حمله على ازالة هذه التجاسات البدنية لا على محو الذنب وبهذا المعنى ايضاً يقال ان القدس يظهر مع عدم جواز الذنب عليه وعلى الثاني بان الكهنة كانوا يرضون الله في الطقوس بالطاعة والتقوى والايمان بالشيء الرموز اليه بتلك الاشياء باعتبارها في انفسها

وعلى الثالث بان تلك الطقوس التي كانت مرسومة لتطهير الارض لم يكن يُقصد بها ازالة نجاسة داء البرص وهذا ظاهر من ان هذه الطقوس لم تكن تستدل الا بان قد تطهر من برصه كما يدل عليه قوله في اح ٤ اخرج الكاهن الى خارج الحلة فاذا نظر ان البرص قد زال يأمر المتطهر ان يقرب الخ ومن ذلك يظهر ان الكاهن لم يكن يتوضّأ اليه ازالة البرص بل الحكم بزواله

واما استعمال تلك الطقوس فلما كان الفرض منه ازالة نجاسة العجز - ومع ذلك فقد قال بعض انه اذا عرض احياناً ان اخطأ الكاهن في حكمه كانت الارض يُطهر بقوة الهية على سبيل المحيزة لا بقوة القرايين كما كان ينتن فخذ المرأة الزانية على سبيل المحيزة حين كانت تشرب الماء الذي كان الكاهن قد اوعبه لعنات كما في عد ٥ : ٢٧

### الفصل الثالث

في ان طقوس الشريعة العتيقة هن زالت بمجيء المسيح  
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان طقوس الشريعة العتيقة لم تزُل بمجيء المسيح فقد قيل في باروك ١٠ : ٤ « هذا كتاب اوامر الله والشريعة التي الى الابد » وطقوس الشريعة هي من جملة احكام الشريعة . فقد وجب اذن ان تبقى الى الابد ٢ وايضاً ان قربان الارض المتطهر كان من قبيل طقوس الشريعة . وقد أمر في الانجيل ايضاً ان يقدم الارض المتطهر هذا القربان كما في متى ٨ : ٤ .  
فطقوس الشريعة العتيقة اذن لم تزُل بمجيء المسيح  
٣ وايضاً ان العلول يبقى بقاء الملة . وقد كان لطقوس الشريعة العتيقة علل صوابية من حيث كان يُقصد بها العبادة الالهية فضلاً عما كان يُقصد بها ايضاً من الرمز الى المسيح . فلم يجب اذن ان تزول بمجيء المسيح  
٤ وايضاً قد رُسم الحتان للدلالة على ايمان ابراهيم وحفظ السبت تذكراً لصنعية الابداع واعباد الشريعة تذكراً للنبر ذلك من صنائع الله كما مر في البحث الاتف . وايمان ابراهيم ينبغي ان يكون دائماً قدوة ليماننا نحن ايضاً وصنعية الابداع وسائر صنائع الله ينبغي تذكرها على الدوام . فلا اقل اذن من ان الحتان والاعباد التاموسية لم يجب ان تزول  
لكن يعارض ذلك قول الرسول في كوروسي ٢ : ١٦ - ١٧ « لا يُحكم

عليكم احد في المأكل او المشروب او من قيل عيد او رأس شهر او  
سبوت مما هو ظل المستقبلات» وقوله في عبر ٨: ١٣ «بقوله عهداً جديداً  
جعل الاول عتيقاً وما عتق وشاخ فهر قريب من الفناء»

والجواب ان يقال ان كل ما في الشريعة العتيقة من الرسوم الطقسية  
فالتعرض منه عبادة الله كما مر في مب ١٠١ والعبادة الظاهرة ينبغي ان تكون  
على نسبة العبادة الباطنة القائمة بالايان والرجاء والمحبة. فيحسب اختلاف  
العبادة الباطنة اذن وجب ان تختلف العبادة الظاهرة. والعبادة الباطنة يجوز  
ان يُعمل لها ثلاث حالات الاولى ما يتعلق فيها الايمان والرجاء بالخيرات  
السماوية وبما تنأدى به اليها على ان كليهما مستقبل وهذه كانت حالة الايمان  
والرجاء في الشريعة العتيقة والثانية ما يتعلق فيها الايمان والرجاء بالخيرات  
السماوية على انها مستقبلية وبما تنأدى به اليها على انه حاضر او ماضٍ وهذه هي  
حالة الشريعة الجديدة والثالثة ما يكون فيها كلا الامرين حاضرين فلا يؤمن  
فيها بشيء على انه غير منظور ولا يُرجى فيها شيء على انه مستقبل وهذه هي  
حالة السعداء - فحالة السعداء هذه لن يكون فيها شيء رمزي يرجع الى  
العبادة الالهية بل انما يكون فيها الشكر وصوت التسبيح فقط كما في اش ٣: ٥١  
وعليه قوله في رؤ ٢٢: ٢٢ عن مدينة السعداء «لم أرَ فيها هيكلًا لأن الرب  
الاله القدير والحلّ هما هيكلها». وعلى هذا القياس فطقوس الحالة الاولى التي  
كانت رمزاً الى الحالة الثانية والثالثة وجب ان تزول بمجيء الحالة الثانية وأن  
تُسَدَّل بطقوس اخرى تناسب حال العبادة الالهية في زمان هذه الحالة اذ  
الخيرات السماوية مستقبلية وصنائع الله والآله التي بها تنأدى الى تلك الخيرات  
السماوية حاضرة

إذا اجيب على الاول بان قوله ان الشريعة العتيقة تبني الى الابد يراد

به انها تبقى الى الابد مطلقاً من حيث الرسوم الادبية واما من حيث الرسوم  
الطقسية فباعتبار الحقيقة المرموز بها اليها

وعلى الثاني بان سر فداء الجنس البشري تم بتألم المسيح ومن ثم قال الرب  
في أثنائه « قد تم » كما في يوحنا ١٩ : ٣٠ ولهذا وجب ان نزول حيثنذر  
بالكلية طقوس الشريعة العتيقة لان حقيقتها قد تمت ودلالة على ذلك انشق  
في حين تألم المسيح حجاب الهيكل كما ورد في متى ٢٧ : ٥١ واما قبل تألمه  
اذ كان يعظ ويمتدح الآيات فقد كان العمل بالشريعة والانجيل معاً لان سر  
المسيح كان قد اجتداً ولكنه لم يكن قد تم ولهذا أمر الرب الابصر قبل تألمه ان  
يرعى الطقوس الناموسية

وعلى الثالث بان ما اورده في البحث الآنف من علل الطقوس الحرفية  
يرجع الى العبادة الالهية التي كانت مبنية على الايمان بالآتي ولهذا لما أتى  
ذلك الذي كان مزمعاً ان يأتي زالت تلك العبادة وجميع العلل اترجعة اليها  
وعلى الرابع بان ايمان ابراهيم أتى عليه لكونه آمن بما وعده الله به من  
النسل المستقبل الذي تبارك به جميع الامم ولهذا كان يجب اعلان ايمان  
ابراهيم بالختان ما دام ذلك النسل مستقبلاً واما بعد ان تم ذلك فيجب اعلان  
هذا الايمان بعلامة اخرى اي بالمعمودية التي أُدليت في ذلك من الختان  
كقول ارسول في كوروسي ٢ : ١١ « خُتِنْتُمْ خَتَانًا لَيْسَ مِنْ فِعْلِ الْيَدَيِ  
بِخَلْعِ جَسَدِ الْبَشَرِيَّةِ بَلْ بِخَتَانِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَدْفُونِينَ مَعَهُ فِي الْمَعْمُودِيَّةِ —  
واما السبت الذي كان تذكاراً للخلق الاول فقد استبدل يوم الاحد تذكاراً  
للخلق الجديد الذي ابتداء بقيامه المسيح . وكذلك قد اديل من سائر اعياد  
الشريعة العتيقة اعياد جديدة لان الآلاء والصنائع التي أوتيتها ذلك الشعب  
لما كانت رمزاً الى الآلاء التي أوتيناها نحن بالمسيح ولهذا اديل من عيد



الفصح عيد تألم المسيح وقيامته ومن عيد الفصح الذي فيه أُنزلت الشريعة  
 العتيقة عيد الفصح الذي فيه أُنزلت شريعة روح الحياة ومن عيد رؤوس  
 الشهور عيد المذراء القديسة التي طلع عليها أولاً نور الشمس أي المسيح بزيارة  
 النعمة ومن عيد الابواق اعياد الرسل ومن عيد التكفير اعياد الشهداء  
 والمترفين ومن عيد المظال عيد تقديس الكنيسة ومن عيد الحشد والجبابة  
 عيد الملكة او عيد جميع القديسين

#### الفصل الرابع

في انه هل يمكن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميته  
 يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الطقوس الناموسية يمكن رعايتها  
 بعد تألم المسيح بدون خطيئة مميته اذ لا يسوغ القول بان الرسل بعد ان قبلوا  
 الروح القدس اقترفوا خطيئة مميته لانهم بامتلائهم منه لبسوا قوة من العلاء  
 كما في لو ٢٤ : ٤٩ وجم بعد نزول الروح القدس عليهم حفظوا الطقوس  
 الناموسية ففي اع ١٦ : ٣ ان بولس ختن تيموتاوس وفيه ٢١ : ٢٦ ان بولس  
 اتباعاً لرأي يعقوب « اخذ الرجال وتطهر معهم ودخل الهيكل ميئاً تمام ايام  
 التطهير الى ان يقرب عن كل واحد منهم القربان » فيمكن اذن بعد تألم المسيح  
 رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميته

٢ وايضاً ان اجتناب مخالطة الوثنيين كان من قبيل الطقوس الناموسية  
 وهذا قد راعاه راعي الكنيسة الاول فقد قيل في غلا ٢ : ١٢ « لما كان يقدم  
 بعضهم الى انطاكية كان بطرس ينهض عن الامم ويعزلهم » فيمكن اذن بعد تألم  
 المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميته

٣ وايضاً ان رسوه الرسل لم تجرئ الناس الى الخطيئة وقد رؤسهم بحكم  
 الرسل ان ترى الامم بعض الطقوس الناموسية ففي اع ١٥ : ٢٨ - ٢٩

« قد رأى الروح القدس ونحن الآن نضع عليكم ثقلاً فوق هذه الأشياء التي لا بد منها وهي أن تمتنعوا ما ذبح للأصنام ومن الدم المذوق والزنى » فيمكن إذن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس التاموسية بدون خطيئة لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢ : ٥ « ان اختنتم فالمسيح ينفعكم شيئاً » وليس يحرم ثمة المسيح سوى الخطيئة الميتة . فلاختلاف إذن ورعاية سائر الطقوس بعد تألم المسيح خطيئة ميتة والجواب ان يقال ان جميع الطقوس هي مظاهر للإيمان القائمة به عبادة الله الباطنة والانسان يستطيع ان يظهر الايمان الباطن بالافعال كما يظهره بالاقتوال وفي كليهما اذا اظهر الانسان خلاف الصدق يتعرف خطيئة ميتة . على ان ايماننا الآن بالمسيح وان كان هو نفس ايمان الآباء الاقدمين به الا انه لما كانوا قد تقدموه ونحن متأخرون عنه لم يكن تعبيرنا وتبشيرهم عن هذا الايمان بصورة واحدة فهم كانوا يقولون « ها ان العذراء ستقبل وستلد ابناً » بصيغة المستقبل كما في اش ٧ : ١٤ ونحن نقول 'حبلت وولدت بصيغة الماضي . وعلى هذا النحو كانت طقوس الشريعة الشيقة تدل على المسيح باعتبار انه كان مزعماً ان يولد ويتألم واسرارنا تدل عليه باعتبار انه قد ولد وتألم . اذا فقرر ذلك فكما يرتكب خطيئة ميتة من يقول الآن في معرض اظهار ايمانه ان المسيح سيولد مع ان قول الاقدمين ذلك كان من مقتضى الدين والصدق كذلك يرتكب خطيئة ميتة من يرى الآن الطقوس التي كانت التقوى والامانة تحملان الاقدمين على رعايتها وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في رده على فوستوس لث ١٩ ف ١٦ « ليس يوعد الآن بانه سيولد ويتألم وسيبعث ما كانت تشير اليه على نحو ما تلك الاسرار بل يُشربانه وُلد وتألم وبعث ما تدل عليه هذه الاسرار التي يصنعها المسيحيون »

إذا اجيب على الاول بأنه يظهر ان لا يرونيوس واوغسطينوس في ذلك قولين مختلفين فقد قال ابرونيوس بزمانين احدهما ما كان قبل تألم المسيح وهذا لم تكن فيه الطقوس الناموسية مبنية اي فاقدة قوة الالزام او التكفير الذي كان مقصوداً بها ولا مبنية اذ لم يكن يخطأ من يراها ولكنها بعد تألم المسيح اخذت للمال تصير لا مبنية فقط اي فاقدة القوة والالزام بل مبنية ايضاً بمعنى ان كل من كان يراها كان يرتكب خطيئة مبنية ولهذا كان يقول بان الرسل بعد تألم المسيح لم يرفعوا الطقوس الناموسية حقيقة بل تظاهروا لفرض محمود اي لئلا يشككوا اليهود ويحولوا دون اعتنائهم وليس المراد بهذا التظاهر انهم لم يكونوا يفعلون تلك الافعال حقيقة بل انهم لم يكونوا يفعلونها بنية حفظ الطقوس الناموسية فن يقطع غرثه لاجل الصحة لا لحفظ الختان الناموسي على انه لما كان لا يعتبر لاحقاً بالربل ان يكتسبوا ما يرجع الى حقيقة الحياة والتعليم اجتناباً للتشكيك وان يستعملوا التظاهر في ما يرجع الى خلاص المؤمنين كان الاصح قول اوغسطينوس بثلاثة ازمته احدها ما كان قبل تألم المسيح وهذا لم تكن الطقوس الناموسية فيه مبنية ولا مبنية والثاني ما كان بعد اذاعة الانجيل والطقوس الناموسية في هذا الزمان مبنية ومبنية والثالث متوسط بينهما وهو ما كان من تألم المسيح الى اذاعة الانجيل وهذا كانت الطقوس الناموسية فيه مبنية اذ لم يكن لها فيه قوة ولم تكن رعايتها واجبة على احد ولكنها لم تكن مبنية لان اليهود الذين كانوا قد اعتدوا فيه الى المسيح كان يسوع لهم ان يحفظوا تلك الطقوس الناموسية لا بمعنى ان يعلقوا بها رجاءهم بحيث كانوا يعتبرونها ضرورة للخلاص كأن الايمان بالمسيح كان قاصراً بدونها عن التبرير . واما الوثنيون الذين كانوا يعتدون في هذا الزمان الى المسيح فلم تكن لهم حجة لرعاية تلك الطقوس الناموسية ولهذا نجد ان بولس حث

قيمتاوس الذي كانت أمه يهودية وأبى أن يمتن بطوس اندي كان ابواه  
وثنيين .

ولما لم يحظر الروح القدس على من كانت يهتدي من اليهود رعاية  
الطقوس الناموسية كما حظر رعاية الطقوس الوثنية على من كان يهتدي من  
الوثنيين اظهراً للفرق بين كلا الطقسين لان الطقس الوثني كان يحظر لانه  
كان دائماً محرماً ومنهياً عنه من الله واما الطقس اليهودي فكان قد زال  
لانه قد تم بتالم المسيح اذ لما رُسم من الله رمزاً الى المسيح

وعلى الثاني بان بطرس على قول ابرونيوس كان يعتزل الامم تظاهراً  
اجتناباً لتشكيك اليهود الذين كان رسولهم ولهذا لم يخطأ في ذلك بوجهه واما  
بولس فقد وجمه على ذلك تظاهراً ايضاً اجتناباً لتشكيك الامم الذين كان هو  
رسولهم - واما اوغسطينوس فقد ابطال ذلك لان بولس قال في الكتاب  
القانوني الذي لا يجوز تصور الكذب فيه اي في غلا ٢ : ١١ ان بطرس « كان  
ملوماً » وعلى هذا فبطرس قد خطئ حقيقة وبولس وجمه حقيقة لا تظاهراً  
الا ان بطرس لم يخطأ من حيث كان يحفظ الطقوس الناموسية الى زمان  
محدود فان ذلك كان يسوغ له لكونه من جملة اليهود المهتدين بل انما كان  
يخطأ من حيث كان يبالغ في العناية بحفظ تلك الطقوس اجتناباً لتشكيك  
اليهود الى حد انه كان يلزم عن ذلك تشكيك الامم

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان ذلك النهي انرسولي لا ينبغي ان  
يحمل على المعنى الحرفي بل على المعنى الروحي فيكون المراد بالنهي عن الدم  
النهي عن القتل وبالنهي عن الخنزير النهي عن القسر والسلب وبالنهي عا  
يُدبج للاصنام النهي عن عبادة الاوثان واما الزنى فينبى عنه لكونه قبيحاً  
بالذات وهذا القول مأثور عن بعض المشرّاح الذين ينسرون هذه الرسوم

بمعنى رمزي - غير أنه لما كان القتل والسلب محرمين عند الأمم أيضاً لم يكن حاجة لأن يجعل في ذلك وصية خاصة لمن كانوا مهتدين من الوثنية إلى المسيح. ولذلك ذهب آخرون إلى أن تلك المأكلة قد نهي عنها بالمعنى الحرفي ليس رعاية للطقوس الناموسية بل قمعاً للشراهة ولهذا قال ابرونيموس في كلامه على قول حز ٤٤ : ٣١ كل ميتة الآية « يقضي على الكهنة الذين كانوا لشراهم لا يحفظون هذه الرسوم في السماني ونحوها » - على أنه لما كان يوجد من المأكلة ما هو الله وأدعى إلى الشراهة لم يظفر سبب النهي عن هذه دون سواها - فبني اذن ان يقال على مذهب ثالث ان هذه المأكلة نهي عنها بالمعنى الحرفي لارعاية الطقوس الناموسية بل تيسيراً لاتحاد الأمم واليهود المواطنين وطناً واحداً فان اليهود بناء على عادة قديمة كانوا يشتمون من الدم والمخنوق واما اكل ذبائح الاوثان فكان ممكناً ان يريب اليهود في ارتداد الأمم إلى الوثنية ولهذا حرمت هذه المأكلة في ذلك العهد الذي كان يحتاج فيه إلى التآليف بين الأمم واليهود على أنه يمرور الزمان زالت العلة فزال المألوف وذلك يظهر حتى التعاليم الانجيلي الذي علم به الرب ان ليس شيء ما يدخل الفم ينجس الانسان كما في متي ١٥ : ١١ وان ليس ينبغي ان يرذل شيء ما يتساول بالشكر كما في ١ تيمو ٤ : ٤ - واما اثرى فلما نهي عنه بوجه الخصوص لان الوثنيين لم يكونوا يعتبرونه خطيئة

#### البحث الرابع بعد المئة

##### في الرسوم القضائية - وفيه اربعة فصول

ثم بني النظر في الرسوم القضائية واولاً في الرسوم القضائية بالاجال وثانياً في عليها . اما الاول فبالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان الرسوم القضائية ما هي - ٢ هل هي رمزية - ٣ في مدتها - ٤ في قسمتها

### الفصل الأول

في ان حقيقة الرسوم القضائية هل تقوم بتعيين نسبة الناس بعضهم الى بعض  
يختص الى الاول بان يقال : يظهر ان حقيقة الرسوم القضائية لا تقوم  
بتعيين نسبة الناس بعضهم الى بعض اذ انما يقال لها ذلك نسبة الى القضاء .  
وهناك امور كثيرة تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض وهي ليست من  
قيل الاقضية . فليس المراد اذن بالرسوم القضائية ما يتعلق بنسبة الناس  
بعضهم الى بعض

٢ وايضا ان الرسوم القضائية ممايزة للرسوم الادبية كما مر في مب ٩٩  
ف ٤ . وكثير من الرسوم الادبية يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض  
كما يظهر من وصايا اللوح الثاني السبع . فالرسوم القضائية اذن تعتبر حقيقتها  
من حيث تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض

٣ وايضا ان نسبة الرسوم القضائية الى الانسان كنسبة الرسوم  
الطقسية الى الله كما مر في مب ١٠١ ف ١ . ومن الرسوم الطقسية ما يتعلق  
بنسبة الانسان الى نفسه كالرسوم المتعلقة بالاطعمة والثياب على ما مر في مب  
١٠٢ ف ٦ . فالرسوم القضائية اذن لا تعتبر حقيقتها من حيث تتعلق  
بنسبة الناس بعضهم الى بعض

لكن يعارض ذلك قوله سيف حزقيال ٨ : ٨ في جملة ما قيل عن اعمال  
الرجل الصديق الصالحة « اذا جرى قضاء الجنى بين الانسان والانسان »  
والرسوم القضائية يقال لها ذلك نسبة الى القضاء . فيظهر اذن ان المراد  
بالرسوم القضائية تلك الرسوم التي تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض  
والجواب ان يقال ان رسوم كل شريعة منها ما تحصل لها قوة الازام  
من مجرد ارشاد العقل على ما مر في مب ٩٥ ف ٢ ومب ٩٩ ف ٤ لان

العقل الطبيعي يرشد الى وجوب فعل شيء او تركه وهذه الرسوم يقال لها ادبية لان الادب او الاخلاق الانسانية انما مصدرها العقل ومنها ما لا تحصل لها قوة الاثام من مجرد ارشاد العقل اي لانها ليس لها باعتبارها في نفسها شيء من حقيقة الواجب او الممتنع بل انما يحصل لها ذلك باشتراع الهي او انساني وهذه انما هي تمييزات للرسوم الادبية فان تعينت الرسوم الادبية باشتراع الهي في ما يتعلق بنسبة الانسان الى الله فهي الرسوم الطقسية وان تعينت في ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض فهي الرسوم القضائية. حقيقة الرسوم القضائية اذن تقوم بامر ين احدها تعلقها بنسبة الناس بعضهم الى بعض والثاني عدم حصول قوة الاثام لما بمجرد القطارة بل بالاشتراع اذاً اجيب على الاول بان الاحكام تجري على يد بعض الرؤساء الذين يلون سلطان القضاء. وليس من شأن الرئيس النظر في الامور المتنازع فيها فقط بل له ان ينظر ايضاً في ما يجري بين الناس من العقود الاختيارية وفي كل ما يرجع الى مشاركات الجمهور وسياسته فالرسوم القضائية اذن لا تنحصر في ما يتعلق بالمنازعات القضائية بل نتناول ايضاً كل ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض الخاصة لنظر الرئيس من حيث هو الحاكم الاعلى

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض من الرسوم المستمدة قوة الاثام من ارشاد العقل فقط وعلى الثالث بان الرسوم التي تتعلق بنسبة الانسان الى الله منها ايضاً رسوم ادبية وهي التي يرشد اليها العقل المستدير بالايمان كوجوب حجة الله وعبادته ومنها رسوم طقسية وهذه ليست ملزمة الا بقوة الشريعة الالهية المنزلة والله لا يختص به القرايين المقدمة له فقط بل كل ما يرجع

الى اهلية الذين يقرّبونها ويبدونه ايضاً لان نسبة الناس الى الله  
نسبة الى الغاية . فاتصاف الانسان اذن بنوع من الاهلية للعبادة  
الالهية يرجع الى عبادة الله وهكذا يرجع الى الرسوم الطقسية . واما نسبة  
الانسان الى الانسان فليست نسبة الى الغاية حتى يكون له من نفسه  
نسبة اليه فان هذه هي نسبة العبيد الى مولاهم لان ما هم عليه هو لمولاهم  
كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١١ ولهذا ليس هناك رسوم  
قضائية تتعلق بحال الانسان في نفسه بل كل ما كان من هذا القبيل  
فهو رسوم اديّة لان العقل الذي هو مبدأ الرسوم الادبية حكمه في الانسان  
بالنسبة الى ما يختص به حكم الرئيس او الحاكم في المدينة - لكن ينبغي ان يُعلم  
انه لما كانت نسبة الانسان الى الانسان اخضع للعقل من نسبتها الى الله كانت  
الرسوم الادبية التي تتعلق بنسبة الانسان الى الانسان أكثر من التي تتعلق  
بنسبتها الى الله ولهذا وجب ايضاً ان تكون الرسوم الطقسية في الشريعة أكثر  
من الرسوم القضائية

### الفصل الثاني

هل في الرسوم القضائية رمز الى شيء

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسوم القضائية ليس فيها رمز الى  
شيء اذ يظهر ان من شأن الرسوم الطقسية خاصة ان يكون مقصوداً بها الرمز  
الى شيء . فلو كان في الرسوم القضائية رمز الى شيء لما اختلفت عن  
الرسوم الطقسية

٢ وايضاً كما جعل لشعب اليهود رسوم قضائية جعل ذلك ايضاً لغيرهم  
من الشعوب الوثنية . والرسوم القضائية التي للشعوب الاخرى ليس فيها رمز  
الى شيء بل انما يرسم بها ما ينبغي فله . فيظهر اذن ان ما في التاموس العتيق



ايضاً من الرسوم القضائية ليس فيه رمز الى شيء

٣ وايضاً ما كان مختصاً بالمبادأة الالهية وجب ان يورد تحت رموز  
واشياء لان ما يختص بالله مجاوز لطور عقلاً كما مر في مب ١٠١ ف ٢. واما  
ما يختص بالناس فليس يجاوز طور عقلاً ولهذا فالرسوم القضائية التي تتعلق  
بنسبة الناس بعضهم الى بعض لم يجب ان يكون فيها رمز الى شيء  
لكن يعارض ذلك ان الرسوم القضائية بُسِطَتْ في خر ٢١ على وجه  
رمزي وادبي

والجواب ان يقال ان شيئاً من الرسوم يكون رمزياً على نحوين فمنها ما  
يكون رمزياً أولاً وبالذات اي لان المقصود بالذات من وضعه الرمز الى شيء  
والرسوم الطقسية رمزية بهذا النحو لانها انما وضعت لترمز الى شيء يتعلق  
بعبادة الله وبسر المسيح ومنها ما لا يكون رمزياً أولاً وبالذات بل تبعاً ورسوم  
الناموس العتيق القضائية رمزية بهذا النحو لانها لم يقصد بوضعها الرمز الى  
شيء بل انما وُضِعَتْ لتنظيم حالة ذلك الشعب على مقتضى العدالة والانصاف  
ولكنها كانت ترمز الى شيء تبعاً اي من حيث ان حالة ذلك الشعب التي  
كان نظامها قائماً بهذه الرسوم كانت كلها رمزية كقوله في ١ كور ١١: ١٠  
« كل هذه الامور كانت تعرض لهم رموزاً »

اذ اوجب على الاول بان الرسوم الطقسية والقضائية ليست رمزية  
نحو واحد كما مر قريباً

وعلى الثاني بان شعب اليهود كان مختاراً من الله لان يُولَد منه المسيح  
فوجب لذلك ان تكون حالتها كلها نبوية ورمزية كما قال اوغسطينوس في  
ردو على فوستوس ك ٢٢ ف ٢. ولهذا ايضاً كانت الرسوم القضائية المرسومة  
لذلك الشعب اكثر رمزاً من الرسوم القضائية المرسومة لسائر الشعوب كما

ان حروب ذلك الشعب ايضاً واعماله تذكر على وجه سري بخلاف حروب  
الاشوريين والرومانيين واعمالهم وان كانت هذه ابر في اعين الناس  
وعلى الثالث بان نسبة الانسان الى الانسان في ذلك الشعب اذا اعتبرت  
في نفسها كانت تحت طور العقل واما اذا اعتبرت من حيث تعلقها بعبادة الله  
فهي فوق طور العقل وهي انما كانت رمزية من هذه الجهة

### الفصل الثالث

في ان رسوم التاموس العتيق القضائية هل هي ملزمة على وجه التأيد  
يُخفى الى الثالث بان يقال : يظهر ان رسوم التاموس العتيق القضائية  
ملزمة على وجه التأيد لانها ترجع الى فضيلة العدالة . والادلة ابدية وخلالة  
كما سيفتحك ١ : ١٥ . فالرسوم القضائية اذن ملزمة على وجه التأيد  
٢ وايضاً ان الاشتراع الالهي ابقى من الاشتراع البشري . والرسوم  
القضائية المرسومة في الشرائع البشرية ملزمة على وجه التأيد . فلان تكون  
كذلك الرسوم القضائية المرسومة في الشريعة الالهية أولى  
٣ وايضاً قال الرسول في عبر ٧ : ١٨ « ترفض الوصية السابقة لضعفها  
وعدم نفعها » وهذا يصدق على الوصية الطقسية التي « لم تكن قادرة على ان  
تعطي الكمال من جهة الضمير الذي يخدم في ما كولات ومشروبات وانواع  
غسل وتبريرات جسدية فقط » كما قال الرسول في عبر ٩ : ٩ - ١٠ .  
والرسوم القضائية كانت نافعة ومؤثرة في ما كانت مرسومة له اي في اقامة  
العدل والنصفة بين الناس . فهي اذن ليست مرفوضة بل لا تزعج على قوتها  
لكن يعارض ذلك قوله في عبر ٧ : ١٢ « عند تحول الكهنوت لا بد من  
التاموس » والكهنوت قد تحول من هارون الى المسيح . فاذا قد تحول التاموس  
كله . فلم يبق اذن للرسوم القضائية الزام

والجواب ان يقال ان الرسوم القضائية لم تكن ملزمة على وجه التأيد بل قد نُسخَت بجيء المسيح لكن ليس كما نُسخَت الرسوم الطقسية لان هذه نُسخَت بحيث لم تصر مينة فقط بل مينة ايضاً لمن يراها بعد المسيح ولا سباً بعد اذاعة الانجيل واما الرسوم القضائية فهي مينة لانها فقدت قوة الازام ولكنها ليست مينة لانه لو امر ملك ان تُرعى في مملكته لما خُطئ في ذلك الا ان تُرعى او يؤمر بان تُرعى باعتبار انها مستفيدة قوة الازام من الشريعة العتيقة لان اعتبار رعايتها على هذا التحويكون ميثاقاً - ووجه هذه التفرقة يمكن اعتباره ما تقدم فقد مر في الفصل الآنف ان الرسوم الطقسية رمزية اولاً وبالذات لان المقصود بالذات من وضعها الرمز الى اسرار المسيح باعتبار كونها مستقبلية ولهذا كانت رعايتها تُقدح في حقبة الايمان الذي نعتقده ان تلك الاسرار قد تمت . واما الرسوم القضائية فلم يُقصد بوضعها الرمز الى شيء بل تنظم حالة ذلك الشعب التي كانت غايتها المسيح فلما تبدلت تلك الحالة بجيء المسيح فقدت تلك الرسوم القضائية قوة الازام لان الشريعة كانت مؤدباً يرشد الى المسيح كما في غلا ٣: ٢٤ الا انه لما لم يكن الفرض من هذه الرسوم القضائية الرمز الى شيء بل فعل شيء لم تكن رعايتها بوجه الاطلاق قادمة في حقبة الايمان بل انما يُقدح فيها رعايتها باعتبار الزام الشريعة للزوم ان حالة الشعب الاول لا تزال قائمة وان المسيح لم يأت بعد

اذ اُجيب على الاول بان العدالة تجب رعايتها على وجه التأيد واما تعيين الاشياء العادلة في الشرع البشري او الالهي فيجب ان يختلف باختلاف حالة الناس

وعلى الثاني بان الرسوم القضائية المرسومة من الناس انما تلزم على وجه التأيد ما دامت تلك الحالة السياسية . اما اذا صارت المدينة او الأمة الى

سياسة اخرى فلا بد من تبدل الشرائع لان الشرائع الملائمة للطريقة الديمقراطية القائمة بتسلط الشعب ليست ملائمة للطريقة الاوليفية القائمة بتسلط الاغنياء كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٤ ف ١ . ولهذا ايضا لما تبدلت حالة ذلك الشعب وجب تبدل الرسوم القضائية

وعلى الثالث بان تلك الرسوم القضائية كانت تسوق الشعب الى العدالة والانصاف بحسب ما كان ملائماً لتلك الحالة واما بعد المسيح فقد وجب تبدل حاله ذلك الشعب حتى لا يكون في المسيح فرق بين الوثني واليهودي كما كان من قبل ولهذا وجب تبدل الرسوم القضائية ايضا

#### الفصل الرابع

في ان الرسوم القضائية يمكن انحصارها في قسمه محدودة

يُحْتَمَلُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسوم القضائية لا يمكن انحصارها في قسمه محدودة لانها تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض والاشياء التي ينبغي ان يكون فيها نسبة الناس بعضهم الى بعض ويتعاملون فيها بينهم لا تنحصر في قسمه محدودة لعدم تناسلها . فالرسوم القضائية اذن لا يمكن انحصارها في قسمه محدودة

٢ وايضاً ان الرسوم القضائية هي تعيينات للرسوم الادبية . ويظهر ان الرسوم الادبية لا تقسم الا من حيث تُرَدُّ الى رسوم الوصايا العشر . فالرسوم القضائية اذن لا تنحصر في قسمه محدودة

٣ وايضاً لما كانت الرسوم العنصرية منحصرة في قسمه محدودة اشير الى هذه القسمه في التاموس اذ منها ما يقال له قرايين ومنها ما يقال له عبادات . وليس في التاموس اشارة الى قسمه الرسوم القضائية . فيظهر من ذلك انها ليست منحصرة في قسمه محدودة

لكن يعارض ذلك أنه حيث يوجد ترتيبٌ ينبغي وجود القسمة - وحقيقة الترتيب ترجع بالأخص إلى الرسوم القضائية التي كان بها نظام ذلك الشعب - فينبغي إذن بالأخص أن تكون منحصرة في قسمة محدودة

والجواب أن يقال لما كانت الشريعة بمثابة صناعة لقوام المعيشة الإنسانية أو لانتظامها فكما يوجد في كل صناعة قسمة محدودة لقوانينها كذلك يجب أن يكون في كل شريعة قسمة محدودة لرسومها والألذهب التشوش بمنفعتها ولهذا ينبغي القول بأن رسوم الناموس العتيق القضائية التي بها كانت تنظم نسبة الناس بعضهم إلى بعض تنقسم بحسب انقسام هذه النسبة - ويمكن أن يوجد في كل شعب أربعة أنواع من النسبة أحدها نسبة رؤساء الشعب إلى الرؤوسين والثاني نسبة الرؤوسين بعضهم إلى بعض والثالث نسبة من كان من ذلك الشعب إلى الأجانب عنه والرابع نسبة أهل المنزل كنسبة الأب إلى الابن والزوجة إلى البعل والسيد إلى العبد وبحسب هذه الأنواع الأربعة من النسبة يجوز قسمة رسوم الناموس العتيق القضائية فهناك رسوم تتعلق بنصب الرؤساء وخططهم وبالأكرام الواجب أن يؤدي لهم وهذا قسم أول من الرسوم القضائية - وهناك أيضاً رسوم تتعلق بنسبة الرعية بعضهم إلى بعض كالتي تتعلق بعقود البيع والشراء وبالأحكام والمقوبات وهذا قسم ثانٍ من الرسوم القضائية - وهناك أيضاً رسوم تتعلق بالأجانب كالتي تتعلق بالحروب مع الأعداء وإضافة المسافرين والغرباء وهذا قسم ثالث من الرسوم القضائية - ثم هناك رسوم تتعلق بالمعيشة المنزلية كالتي تتعلق بالأميد والأزواج والابناء وهذا قسم رابع من الرسوم القضائية

إذاً يجب على الأول أن الأشياء المتعلقة بنسبة الناس بعضهم إلى بعض غير متناهية في العدد ولكن يمكن ردها إلى أنواع معينة بحسب اختلاف تلك

النسبة على ما مر قريباً

وعليّ الثاني بان رسوم الوصايا العشرية الأولى في جنس الرسوم الادبية على ما مر في مب ١٠٠ ف ٣ فكأن من الصواب ان نقسم بحسبها سائر الرسوم الادبية . ولما الرسوم القضائية والطقسية فان قوة الزامها ليست صادرة عن ارشاد العقل الطبيعي بل عن مجرد الاشتراع ولهذا نقسم باعتبار آخر

وعلى الثالث بان في مجرد ايراد ما يرميه التاموس بالرسوم القضائية إشارة الى قسمة هذه الرسوم

#### المبحث الخامس بعد المئة

في علة الرسوم القضائية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الرسوم القضائية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل —  
في علة الرسوم القضائية المتعلقة بالروءاء — ٢ في ما يتعلق منها بتعامل الناس في مجتمهم  
— ٣ في ما يتعلق منها بالاجانب — ٤ في ما يتعلق منها بالبيئة المنزلية

#### الفصل الاول

في ان النظام الذي سنه الشريعة العتيقة بشأن الروءاء هل كان على حسب ما ينبغي يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان النظام الذي سنه الشريعة العتيقة للروءاء لم يكن على حسب ما ينبغي فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٣ ب « ان نظام الشعب يتوقف خاصة على الرئاسة العليا » . ولم يرد في الشريعة العتيقة كيف ينبغي نصب الرئيس الا على لكنه ورد فيها كيف ينبغي نصب من دونه من الروءاء ففي خر ١٨ : ٢١ انظر من جميع الشعب رجلاً حكيماً الخ وفي عد ١١ : ١٦ « اجمع لي سبعة رجلاً من شيوخ اسرائيل » في تث ١ : ١٣ فأتوا رجلاً حكيماً عقلاً الخ . فالنظام الذي سنه الشريعة العتيقة لروءاء الشعب ليس اذن وافياً بالمراد

٢ وايضاً من شأن الافضل ان يأتي بالافضل كما قال افلاطون في تايوس . وافضل نظام لمدينة او شعب ان يلي سياسته ملك لان هذه الطريقة من السياسة اعظم ما تمثل الطريقة الالهية التي بها يسوس الله الواحد العالم منذ البدء . فقد كان ينبغي اذن ان تعين الشريعة ملكاً للشعب لا ان تفوض ذلك الى رأيهم كما فُرض اليهم . بقوله في تث ١٧ : ١٤ - ٥ اذا قلت اقيم علي ملكاً . . . . . تقيم عليك ملكاً الخ

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٢٥ « كل مملكة تقسم على نفسها تغرب » وقد صدق ذلك في شعب اليهود الذي كان انقسام مملكته سبباً لانتفاضها . والشريعة ينبغي بالخصوص ان تقصد ما به منفعة الشعب العامة . فكان ينبغي اذن ان تنهى عن قسمة المملكة الى ملكين ولم يكن ينبغي ايضاً ان يحدث ذلك بأمر الله فقد ورد في ٣ ملوك ١١ : ٢٩ وما يليه ان ذلك جرى بأمر الله على لسان النبي احيا الشيلوني

٤ وايضاً كما ان الكهنة يقامون لاجل منفعة الشعب في ما هو لله على ما في عبر ٥ : ١ كذلك الرؤساء يقامون لاجل منفعة الشعب في الامور البشرية . وقد عُنِي في الشريعة للكهنة واللاويين ما ينبغي ان يعيشوا منه كالعشور والبواكير وكثير غير ذلك فكان ينبغي اذن ان يعين ايضاً للرؤساء ما يعيشون به ولا سيما اذ قد نهوا عن قبول الرشى ففي خر ٢٣ : ٨ « لا تأخذوا رشوة فان الرشى تمي البصراء وتفسد اقوال الابرار »

٥ وايضاً كما ان الملك هو افضل مذاهب السياسة كذلك الجور هو افعج مفسد لها . وقد أولى الرب الملك عند نصبه حق الجور ففي ١ ملوك ٨ : ١١ هذه سنة الملك الذي يملك عليكم : ياخذ بنيتكم الخ . فالشريعة اذن لم تسن نظام الرؤساء على حسب ما ينبغي

لكن يمرض ذلك ان شعب اسرائيل قد أثني على حسن ترتيبه بقوله في  
عد ٢٤: ٥ «ما اجل خيامك يا يعقوب واخيتك يا اسرائيل» وحسن  
ترتيب الشعب يتوقف على حسن تعيين رؤسائه . فالشعب اذن كان  
بالشرعية حسن الانتظام من جهة تعيين رؤسائه

والجواب ان يقال لا بد في حسن ترتيب الرؤساء في مدينة اوامة من  
اعتبار امرين احدهما مساهمة الجميع نوعاً ما في الرئاسة فان ذلك يدعو الى حفظ  
السلام بين الشعب ويحمل الجميع على محبة هذا النظام ورعايته كما في كتاب  
السياسة ٢ ب ٦ والثاني طريقة الرئاسات ونظامها وهذه وان كان لها انواع  
مختلفة كما ذكر الفيلسوف في كتاب السياسة ٣ الا ان اخص هذه الانواع  
هي الملك النسيب . يحصل السؤدد والرئاسة لواحد بحسب فضيلته  
والارسطقراطية اي سلطة الاعيان التي يهبها يحصل السؤدد والرئاسة  
لنزر من الناس بحسب فضيلتهم . فاذاً افضل ترتيب للرؤساء ان يكون  
في المدينة او المملكة واحد تحصل له الرئاسة بحسب فضيلته ويتسلط على  
الجميع وان يترتب تحت رؤسائه حصلت لهم السيادة بحسب فضيلتهم  
ولكن بحيث يكون للشعب يد في هذه السيادة اولاً لجواز ان يكون المنتخبون  
لها من الشعب وثانياً لانتخاب الشعب ايها من افضل انواع السياسة ما  
كان جامعاً كما ينبغي بين الملك من حيث يكون المسلط الاعلى واحداً  
والارسطقراطية من حيث يكون هناك رؤساء متعددون تحصل لهم  
الرئاسة بحسب فضيلتهم والديمقراطية اي سلطة الشعب من حيث يجوز  
ان يكون الرؤساء المنتخبون من الشعب ومن حيث يكون انتخابهم الى  
الشعب — وهذا ما رسم بالشرعية الالهية فان موسى وخلفاءه كانوا  
يسوسون الشعب منفردين على نحو ما بالرئاسة على الجميع وهذا من



مناحي الملك وكان يتخَبَّ اثْنان وسبعون شيخاً باعتبار فضيلتهم ففي ت ١ ١٥  
 « اخذت من اسباطكم رجالاً حكماء نبلاء جملتهم رؤساء » وهذا من مناحي  
 الارسطقراطيا ثم من مناحي الديمقراطية انهم كانوا ينتخبون من بين الشعب كله  
 ففي خر ١٨ : ٢١ انظر من جميع الشعب رجالاً حكماء الآية وكان الشعب  
 ينتخبهم كقوله في ت ١ : ١٣ « فأتوا منكم رجال حكماء الآية : فيبين من  
 ذلك ان ترتيب الرؤساء الذي رسمته الشريعة كان على افضل وجه  
 اذا اجيب على الاول بان ذلك الشعب كان يأسس بعناية خاصة من الله  
 كقوله في ت ٧ : ٦ « اياك اصطفى الرب الهك ان تكون له شعباً خاصاً »  
 ولهذا احتفظ الرب لنفسه اقامة الرئيس الاعلى وهذا ما التمس موسى بقوله في  
 عد ٢٧ : ١٦ « يوكل الرب اله ارواح كل بشر رجالاً على هذه الجماعة » ومن  
 ثمه فامر الله خلف يشوع موسى في الرئاسة وكلما كان يقام فاضر بعد يشوع  
 كان يقال ان الله اقام للشعب مخلصاً وان روح الرب كن عليه كما في قس ٣  
 ولهذا ايضا لم ينفوض الرب انتخاب الملك الى الشعب بل احتفظه لنفسه كقوله  
 في ت ١٧ : ١٥ « اقم عليك ملكاً من اختاره الرب الهك »

وعلى الثاني بان الملك افضل ما يأسس به الشعب اذا لم يعرفه فساد الا  
 انه لعظم السلطان الذي يخوِّله الملك يسهل ان تصير سياسة الملك الى سياسة  
 جورية ما لم يكن صاحب هذا السلطان مستكمل الفضيلة اذ ليس يحسن  
 احتمال التبعة الا الفاضل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٤ ب ٣  
 وقل من كان مستكمل الفضيلة واليهود كانوا باخصوص قساة المتعوب  
 وجانحين الى حب المال وهاتان الرذيلتان ابعث على الجور ولهذا لم يقم الله لهم  
 في اول الامر ملكاً ذا سلطان مطلق بل قاضياً ومديراً يرعى امرهم الا انه لما  
 التمس الشعب بعد ذلك ملكاً اذن لهم به على غير رضى تام منه كما يظهر

من قوله لصاموئيل سيف ١ ملوك ٨ : ٧ «لم يسأموك وانت وانما سئمتني انا أن  
ملك عليهم»

الا انه من اول الامر رسم لهم في نصب الملك امورا اوفا كيفية انتخابه  
وهذه رسم فيها امرين ان ينتظروا في انتخابه حكم الرب وان لا يسأكو عليهم  
رجلا اجنبيا لان من عادة الملوك الاجانب ان لا يعلق كثيرا بقلبيهم حب  
الامة التي يكون امرها فلا يصرفوا اليها عنايتهم . والثاني ما يجب على الملوك  
النصوبين لانفسهم اي ان لا يستكثروا من المراكب والحيل والنساء ولا يبالغوا  
سيف الاستزادة من الاموال لان حب هذه الاشياء يخرج بالملوك الى الجور  
واطراح العدل . والثالث ما يجب عليهم الله اي ان يواظبوا على مخالطة شريعته  
والهذيد فيها ويقبوا على نقواه وطاعته . والرابع ما يجب عليهم لرعاياهم اي ان لا  
يتجبروا عليهم فيستعينوا بهم او يذلّوهم ولا يتكبروا ايضا عن منجى العدل

وعلى الثالث بان تقسام المملكة وتعدد الملوك لم يقصد به منفعة ذلك  
الشعب بل بالحري فصاصهم على كثرة الشعب الذي اثارود خصوصا على  
ولاية داود العادة وعليه قوله في هوشع ١٣ : ١١ «اعطيتك مكا في غضي»  
وقيه ٨ : ٤ «لقد ملكوا ولكن ليس من قبلي وصاروا رؤساء وانا لم ادر»

وعلى الرابع بان الكهنة كانوا يتولون خدمة الاقداس بالتورث فان هذا  
كان زائدا في تجلّتهم بخلاف ما لو كان يسوع لكل واحد من الشعب ان  
يصير كاهنا . وكرامتهم كانت ترجع الى اجلال العبادة الالهية ولهذا وجب  
ان يحضروا بامور مخصوصة من المشور والبواكير والتقدم والقرين لتكون  
قواما لمعاتهم . واما الرؤساء فكانوا يؤخذون من جميع الشعب كما تقدم  
فكان لهم املاك خاصة يعيشون منها ولا سيما لان الله نهى عن ان يستكثر  
الملك من المال والمعدد او يبالغ في مناهب الترف والابهة اولا لانه لم يكن

يسهل عليه بدون هذه الامور ان تدعوه نفسه الى الكبرياء والجور وثانياً لانه  
اذا لم يكن للرؤساء اموال وافرة وكنت الرئاسة محفوفة بالانصب والمهموم لم  
يكن الناس يرغبون فيها كثيراً فلم يكن يبق مجال لاثارة الفتن  
وعلى الخامس بان الملك لم يكن يلي ذلك الحق بقوة رسم الهي بل اتما  
اريد هناك الانباء بمظالم الملوك الذين يتحولون لانفسهم ذلك الحق التام  
يفضون الى الجور وسلب رعاياهم وهذا واضح من قوله بعد ذلك « وانتم  
تكونون له عبيداً » ما هو من قيل جور الملوك لان الملوك الجائرين يستعبدون  
الرعية وانما كان صاموئيل يقول ذلك تخويفاً لم لا يطلبوا ملكاً عليهم فقد  
جاء بعد ذلك « فأبى الشعب ان يسمعوا لصوت صاموئيل » — على انه قد  
يحدث ايضاً ان الملك الصالح يأخذ البنين بنير جور ويحلمهم قواداً وروساء  
مئين ويأخذ اشياء كثيرة من الرعية لاجل المصلحة العامة

### الفصل الثاني

في ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية  
هل هو صواب

يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما ورد في الشريعة من الرسوم  
القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية ليس صواباً اذ لا يمكن استقرار المسألة  
بين الناس اذا أخذ احدهم ما للآخر . ويظهر ان هنا قد ايج في الشريعة قد  
قيل في تث ٢٣ : ٢٤ « اذا دخلت كرم قريبك فكل من العنب على قدر  
شهوتك » فالشريعة التبعة اذن لم تكن محتاطة كما ينبغي لاستقرار المسألة  
بين الناس

٢ وايضاً ان اخص سبب لحراب كثير من المدن والممالك هو افشاء  
الاملاك الى النساء كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ وهذا قد

جبل سيف جلة احكام الشريعة العتيقة ففي عد ٢٧ : ٨ « اي رجل مات وليس له ابن يصير ميراثه الى ابنته » فالشريعة اذن لم تحتط كما ينبغي لسلامة الشعب

٣ وايضاً ان اخص ما يحفظ به المجتمع الانساني هو مبادلة الناس بعضهم بعضاً في ما يحتاجون اليه بواسطة البيع والشراء كما في السياسة ك ١ ب ٣ . والشريعة العتيقة اطلت قوة البيع فقد امرت ان يرُد الملك للمبيع على البائع في سنة الخمسين التي هي سنة اليوبيل كما في اح ٢٥ . فهي اذن لم ترتب حال ذلك الشعب في هذا الامر على ما ينبغي

٤ وايضاً ان اتفق شيء في حاجات الناس هو ارتياحهم الى التفاوض بينهم وهذا الارتياح يرتفع بعدم رد المأخوذ كقوله سيف سي ٢٩ : ١٠ « كثير من ابوا ان يقرضوا لاجل قسوة بل متافهة ان يُسلَبوا لغير سبب » . والشريعة قد جعلت ذلك من سننها اما اولاً فلانها امرت به بقولها في ث ١٥ : ٢ « كل صاحب دين لا يطالب صديقه ولا قريبه ولا اخاه لانها سنة ابراهم للرب » وقد قيل في خر ٢٢ : ١٥ انه اذا مات اليهم المستعار ورثه معه فلا يضمن المسمير العوض واما ثانياً فلذهب الضمانة الحاصلة بالرهن فقد قيل في ث ٢٤ : ١٠ « اذا تقاضيت قريبك ما اقترضته اياه فلا تدخل بيته لتأخذ رهناً » ثم قيل بعد ذلك « لا بيت الرهن عندك بل ترده عليه عاجلاً » فأرسم اذن في الشريعة في شأن القرض غير كاف

٥ وايضاً ان في الحيانة سيف الدعيعة لخطر عظيماً جداً فيجب ان يؤخذ لصيانتها اعظم احتياط ولهذا قيل في ٢ مك ٣ : ١٥ « كان الكهنة يتهلون نحو السماء الى الذي سن شريعة الدوائع ان يصونها لمستودعيها » وفي رسوم الشريعة العتيقة لا يؤخذ كبير احتياط لصيانة الدوائع ففي خر ٢٢ انه اذا

فقدت الودعة فليس على الذي استودعها الا ائمين . فلم يكن اذن رسم  
الشريعة في هذا الشأن على ما ينبغي

٦ وايضاً كما ان الاجير يأجر عمله كذلك بعض الناس ياجرون  
يوتهم او نحوها من اشياهم . وليس من الضرورة ان يدفع مستاجر البيت  
الاجرة حالاً . فاذا ما رسمته الشريعة بقوله في اح ١٩ : ١٣ « لا تب اجرة  
الاجير عندك الى الغد » كان ثقيلاً جداً

٧ وايضاً لما كان كثيراً ما تمس الحاجة الى احكام القضاة وجب ان  
لا يكون في اتيان القاضي مشقة . فما رسمته الشريعة اذن في تث ١٧ من ان  
يذهبوا الى موضع واحد ليتلقوا الحكم في ما يلتبس عليهم لم يكن صواباً

٨ وايضاً من الممكن ان يتواطأ على الكذب لا اثنان فقط بل ثلاثة او  
اكثر ايضاً . فقوله اذن في تث ١٩ : ١٥ « بتم شاهدين او ثلاثة شهود  
لقوم كل كلمة » ليس صواباً

٩ وايضاً ان العقوبة يجب ان تُفرض على قدر الذنب وعليه قوله في  
تث ٢٥ : ٢ « على قدر ذنبه يكون مقدار جلداته » والشريعة قد فرضت لبعض  
الذنوب المتساوية عقوبات متباينة فقد قيل في خر ١٠ : ٢٢ ان السارق يعوض  
« بدل الثور خمسة وبدل الشاة اربعاً » وجعلت ايضاً عقوبات شديدة  
لذنوب ليست ثقيلة جداً فقد ورد في عد ١٠ الذي كان يحتطب يوم السبت  
رُجم بالحجارة وقد أمر ايضاً في تث ٢١ ان يُرجم الابن المعقوق في ذنوب  
يسيرة اي لكونه كان « اكلوا وشرباً » فالشريعة اذن قد فرضت العقوبات  
على خلاف ما ينبغي

١٠ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ١١ « كتب  
توليبوس ان اجناس العقوبات في الشرائع ثمانية الترامة والتبديد والجلد

والقود والتشهير والنفي والقتل والاستعباد» وهذه قد فرضت الشريعة بعضها  
 فهي فرضت الترامة في مثل حكمها على السارق بتعويض خمسة اضعاف  
 المسروق او اربعة اضعافه والقيود في مثل رسمها بان يلقي بعض المذنبين في  
 السجن كما في عد ١٥ : ٣٤ والجلد في مثل قوله في تث ٢٥ : ٢ « ان  
 رأوا المذنب مستحق الجلد بطرحونه وياثرون بجلده يحضرتهم » وكانت تعاقب  
 بالتشهير من كان يأبى ان يتزوج امرأة اخيه الميت فكانت تغلغ نعله  
 وتنفل في وجهه كما في الفصل المتقدم وكانت تعاقب بالقتل ايضاً كقوله  
 في اح ٢٠ : ٩ « اي انسان لمن اباه او امه فليقتل قتلاً » وقد فرضت ايضاً  
 عقاب القود بقولها في خر ٢١ : ٢٤ « عيناً بعين وسناً بسن » فليس من  
 الصواب اذا اغفلها العقوبتين الاخرين اي النفي والاستعباد.

١١ وايضاً ان العقوبة لا تُرَضُّ الا على الذنب . والبهائم لا يجوز عليها  
 الذنب فليس من الصواب ازالة العقوبة بها بقوله في خر ٢١ : ٢٨ « اي ثور  
 قتل رجلاً او امرأة فليُرْجَم » وقوله في اح ٢٠ : ١٦ « المرأة التي تضاجع  
 بهيمة تُقتل معها » ومن ذلك يظهر ان ما يتعلق بالمشاركات الاجتماعية لم  
 يرسم في الشريعة العتقة على ما ينبغي

١٢ وايضاً قد امر الرب في خر ٢١ : ١٢ ان يعاقب قتل الانسان بقتل  
 الانسان . وقتل البهيمة يُعتبر اقل جداً من قتل الانسان فلا يمكن ان يفي  
 بعقوبته . فليس من الصواب اذن ما أمر به بقوله في تث ٢١ « اذا وجد قاتل  
 لا يعرف من قتله فليأخذ شيخ المدينة التي هي اقرب اليه عجلة من البقر لم  
 تُجر بالثور ولم يُحرث عليها ويهبطوا بها وادياً وعراً لم يُفْلح ولم يُزرع ويكسروا  
 عنقها فيه »

لكن يمارض ذلك ان الشريعة تعتبر نعمة خاصة في مز ١٤٧ : ٩ حيث

قيل « لم يصنع هكذا الى جميع الامم ولم يُدّر لم أحكامه »  
 والجواب ان يقال ان الشعب جماعة كثيرة من الناس مجتمعون على  
 اتفاق بينهم في الحقوق ولشترك في المنافع كما روى ذلك اوغسطينوس عن  
 توليوس في مدينة الله ك ٢ ب ٢١ حقيقة الشعب اذن تقتضي ان تكون  
 المشاركة بين الناس منتظمة باحكام شرعية عادلة . والمشاركة بين الناس المجتمعين  
 شعباً واحداً على ضربين احدهما ما يحصل بسلطان رؤسائهم والثاني ما يحصل  
 بارادة افرادهم ولما كان يتعلق بارادة كل واحد ترتيب ما هو خاضع لسلطانه  
 وجب ان يكون تصرف الاحكام بين الناس وانزال العقوبات بالمجرمين انما  
 يجري بسلطان الرؤساء الذين يخضع الناس لهم . واما سلطان الافراد فتخضع له  
 الاشياء المملوكة فيستطيعون ثم ان يتشاركون على حسب ارادتهم في مثل البيع  
 والشراء والهبة ونحو ذلك . والشرعية التيقنة رسمت في كلا هذين النوعين  
 من المشاركة ما به الكفاية فقد اقامت القضاة كما يظهر من قوله في ت ١٦: ١٨  
 « اجعل لك قضاة وحكاماً في جميع مدنك ليحكموا فيما بين الشعب حكماً  
 عادلاً » وسنت نظاماً عادلاً للقضاء كقوله في ت ١ « احكموا بالعدل ولا  
 تفرقوا في ذلك بين القريب والغير ولا تحابوا احداً » وازالت ايضاً سبب  
 الحكم الجائر بنهيا انتضاة عن قبول الهدايا كما في خر ٢٣: ٨ وفي ت ١٦: ١٩  
 وجعلت الشهود اثنين او ثلاثة كما في ت ١٧: ٦ و ١٩: ١٥ وفرضت  
 عقوبات مخصوصة لذنوب مختلفة كما سياتي . اما الأملوك فافضل شيء فيها  
 ان تُقسّم وان يكون استعمالها بعضه عاماً وبعضه تحصل الشركة فيه بارادة  
 المالكين كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ١١ . وهذه الثلاثة قد رسمت  
 في الشريعة — فالولا كانت الاملاك مقسمة بين الجميع فقد قيل في عد ٣٣  
 « اني اعطيكم الارض ملكاً لكم فتقسمونها بينكم بالقرعة » ولما كان الحراب

يتطرق الى مدن كثيرة من عدم انتظام الملك فيها كما قال الفيلسوف في السياسة  
 لك ٢ ٦ توسلت الشريعة الى تنظيم الاملاك بثلاثة امور احدها ان  
 يقتسموها بينهم على السواء بحسب عدد الناس كقوله في عد ٣٣ «الكثير  
 تكثرون له نصيبه والقليل تقللونه له» والثاني ان لا تباع على وجه التأيد  
 بل ترد في وقت معين على اصحابها دفعا لاختلاط الانصبه فيها والثالث  
 المقصود به التجافي عن هذا الاختلاط ان يرث المولى ذوو قرابتهم اي الابن في  
 الدرجة الاولى والابنة في الدرجة الثانية والاخوة في الدرجة الثالثة والاعمام في  
 الدرجة الرابعة وسائر ذوي القرابة في الدرجة الخامسة . وحفظاً للتمييز بين  
 الانصبه رسمت الشريعة ايضاً ان تتزوج النساء الوارثات برجال من سبطهن  
 كما في عد ٣٦ - وثانياً قد رسمت الشريعة ان يكون استعمال الاشياء عاماً  
 في بعض الامور اما اولاً في العناية بها فقد رسم ذلك بقوله في تث ٢٢ : ١  
 «ان رايت ثور اخيك او شاة صالاً فلا تتفاض عنه بل رده على اخيك» وقس  
 على الثور والشاة غيرهما واما ثانياً ففي الثمر فقد كان مباحاً بانعموم لكل من  
 يدخل كرم صديقه ان يأكل منه دون ان يأخذ شيئاً الى خارجه . واما  
 الفقراء بالخصوص فقد رسم ان يترك لهم ما ينسى من حزم الحصاد وما يبقى  
 بعد القطف من الاثمار وخصاص الكرم كما في اح ١٩ : ١٠ وتث ٢٤ : ١٩  
 وكان يُترك ايضاً في ما كان ينبت في السنة السابقة على ما في خر ٢٣ : ١١  
 واح ٢٥ : ٤ - وثالثاً قد رسمت الشريعة الشركة التي تحصل في الاشياء  
 بارادة اصحابها وهي اثنتان احدهما بغير عرض كقوله في تث ٢٨ : ١٤ - ٢٩  
 «كل ثلاث سنين تخرج اعشار غلتك فياتي اللاوي والغريب واليتيم والارملة  
 فياكلون ويشبعون» والثانية بعوض كالتى تحصل بالبيع والشراء والاجارة  
 والاستيجار والاقرض والوديعة وقد جعلت الشريعة لكل ذلك



احكاماً ورسوماً مقررة . ومن ذلك يظهر ان الشريعة العتيقة قد وضعت  
لمشاركة ذلك الشعب الاجتماعية نظاماً كافياً

اجب اذن على الاول بان « من احب القريب فقد اتم التاموس » كما  
قال الرسول في رو ١٣ : ٨ وذلك لان جميع رسوم التاموس ولا سيما ما كان  
منها متعلقاً بالقريب انما يُقصد بها على ما يظهر محبة الناس بعضهم لبعض ومن  
مقتضى المحبة مؤااسة الناس في اموالهم فقد قيل في ١ يو ٣ : ١٧ « من رأى  
اخاه في فاقة فحبس عنه احشاه فكيف تحمل محبة الله فيه » ولهذا كان من  
مقاصد التاموس تمويد الناس سهولة المؤااسة بينهم وعليه امر الرسول الاغنياء  
في ١ تيمو ٦ : ١٨ ان يستسهلوا التوزيع والمؤااسة . وليس يستسهل المؤااسة من  
لا يظن ان ياخذ قربة شيئاً يسيراً من ماله دون ضرر جسيم له ولهذا امرت  
الشريعة ان يباح لمن يدخل كرم قربه ان ياكل من عنبه فيه دون ان  
ياخذ منه شيئاً الى خارجه اجتناباً لما قد يحصل عن ذلك من الضرر الجسيم  
لصاحب الكرم فيتكدر صفو المسألة وهو عند الادباء لا يتكدر من اخذ  
الاشياء اليسيرة بل ذلك يزيد في تقرير الصداقة ويعتاد الناس به  
سهولة المؤااسة

وعلى الثاني بان الشريعة لم ترسم ان يرث النساء ميراث آبائهن الا اذا لم  
يكن لهم اولاد ذكور فكان اذ ذلك من الضرورة ان يصير الميراث الى النساء  
تعزиеً للأب لانه يشق عليه ان يرى ميراثه صائراً بملكته الى الاجانب على ان  
الشريعة جعلت في ذلك ما ينبغي من الاحتياط فامرته ان النساء اللواتي  
يرثن ميراث آبائهن يتزوجن برجال من قبيلتهن تجنباً عن اختلاط النسبة  
القبائل كما في عد ٣٦

وعلى الثالث بان تنظيم الاملاك يساعد كثيراً على حفظ المدينة او الامة

كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ ولهذا قد رُسم لدى بعض الامم ان لا يجوز لاحد ان يبيع ملكاً الا لرفع ضررٍ ظاهر كما قال هو ايضا اذ لو تسوَّح في بيع الاملاك لربما افضت جميعها الى القليل فلزم خلو المدينة او البلاد من السكان . ولهذا فالشريعة المتينة دفعا لهذا الخطر رسمت من جهة أن يُسمَف الناس في حاجاتهم فاباحت بيع الاملاك الى زمن معين ودفعت من جهة اخرى هذا الخطر فأمرت ان يُرد الملك المبيع على البائع في زمن معين . وانما رسمت ذلك لئلا تختلط الانصبة بل تبقى دائما على قسمتها المقررة بين الاسباط

اما بيوت المدن فلانها لم تكن مقسمة بالقرعة اجازت الشريعة بيعها بئاتا كالاملاك المنقولة فان بيوت المدن لم يكن لها عدد معين بخلاف الارض فقد كان لها مساحة معينة لا تقبل الزيادة واما عدد بيوت المدينة فكان يقبل الزيادة . واما البيوت التي لم تكن في المدن بل في القرى التي لا سور لها فلم يكن يباح بيعها بئاتا لانها لا تبنى الا لاجل حرث الارض وحراستها فقد اصابت الشريعة اذن يجعلها في حكم الارض

وعلى ازايع بان الشريعة كانت تقصد بربسوها تعويد الناس استسهال التعاون في حاجتهم كما مر فان هذا ادعى شيء الى إحكام الالفة والصدقة وهي لم ترسم هذا الاستسهال للتعاون في ما كان يُعطى مجانا وبئاتا فقط بل في ما كان يُعطى على سبيل القرض والمعارية ايضا لان هذا الوجه من التعاون أكثر وقوعاً وأكثر الناس في حاجة اليه وقد رسمت ذلك على انحاء ثنى فرسمت اولاً ان لا يستصعبوا اقراض ذوي الحاجة ولا يعرضوا عن ذلك بسبب قربسة الابراء كما في ث ١٥ - ثانياً ان لا يكفؤا مديونهم ربياً او رهن ما هو ضروري لمعاشهم واذا ارتهنوا شيئاً من ذلك ان يجعلوا رده ففي ث ٢٣ : ١٩ « لا

قرض اخاك برى» وفيه ٢٤: ٦ «لا تترهن الرضى السفلى والعليا معاً فانه  
 بذلك يرهن نفسه» وفي خر ٢٢: ٢٦ «اذا ارثت ثوب قريك فقبل  
 مغيب الشمس رده اليه» - ثالثاً ان لا ينتهزم في المصادرة وعليه قوله في خر ٢٢:  
 ٢٥ «اذا اقضت فضة فقبر من شعبي ما كن معك فلا تلحف بمطليته كالراعي»  
 ولهذا ايضاً قيل في تث ٢٤ «انا تفاضيت قريك ما اقضته اياه فلا تدخل  
 بيته لتأخذ رهناً منه بل قف خارجاً وهو يخرج لك ما عنده» وذلك اولاً  
 لان بيت الانسان هو ماواه الذي تطمئن اليه نفسه فيدشق عليه ان يدخل اليه عنوة  
 وثانياً لان الشريعة لم تنع للمدائن ان يرهن ما يشاء بل بالحري باحت للمدين ان يره  
 ما كان اقل حاجة اليه - رابعاً ان تُترك للمدين مطلقاً في السنة السابعة اذ كان من  
 المحتمل ان من يستطيع الوفاء يني قبل حلول السنة السابعة دون ان يخون من  
 اقضه بغير عوض واما من كان عاجزاً بالكفاية عن الوفاء فقد كان يجب ان  
 يُترك له دينه رحمة به كما كان يجب ان يقرض من جديد سداً لفاقده - واما  
 البهائم المستعمارة فقد رست الشريعة في شأنها انه اذا عمل المستعير وفايتها  
 فانت او اُنهكت بغيره ضمن العوض فان مات او انهكت بمحضره ومع عناية  
 بوقايتها لم يضمن العوض ولا سيما اذا كانت مستأجرة لجواز ان تموت او تهتك  
 عند من اعارها ولانها لو لم تصب باذى لكان له ربح من اعارتها فلم تكن اعارة  
 بغير عوض وهذا يجب اعتباره بالخصوص متى كان البهيم مستأجراً لانه يكون  
 اخذ اجرة بدل استعمال بهيمة فلم يكن ينبغي ان يقتضى شيئاً آخر لو رُدَّ عليه الا  
 ان يكون حقاً اذى من اعمال مستأجرة فان لم يكن البهيم الميت او اُنهك مستأجراً  
 كان من العدل ان يعوّض على صاحبه مقدار ما كان يربحه من اجارته  
 وعلى الخامس بان الفرق بين العارية والوديعة ان العارية تُدفع لمنفعة المستعير  
 والوديعة تُدفع لمنفعة المستوع ولها فكان يُضمن الرجل في بعض المواضع عوض

العمارة ولا يُضمن عوض الوديعة فان فقد الوديعة كان يمكن حدوثه على نحوين  
 أولاً بسبب زعمد دفعه وهو اما طيبعي كما لو كانت الوديعة بهيماً فمات او  
 أنهلك او خارجي كما لو سلبها الاعداء او اقترسها وحش الا انه في هذا الموطن  
 كان يجب على الزجل ان يجعل الى رب البهيمة المقرسة ما بقي منها واما في  
 المواطن الاخرى المتقدمة فلم يكن عليه ان يعرض شيئاً لكنه دفعاً للشبهة الحيانة كان  
 عليه اليقين وثانياً بسبب مقدورا لدفع كالسرقة وحيث كان يُضمن من استخفِظَ  
 الوديعة العوض بسبب اعماله واما من استعار بهيمة فكان يُضمن عوضها ولو  
 أنهنك او ماتت في غيبته كما مر فان ادنى اعمال كان يوجب عليه العوض  
 بخلاف حافظ الوديعة فانه لم يكن يُضمن العوض الا عند السرقة

وعلى السادس بان الأجراء الذين ياجرون اعمالهم فقراء يكسبون قوتهم اليومي  
 باعمالهم فقد اصاب الشريعة في ما رسمته من وجوب التجهل في نادية اجرتهم  
 ثلثا يعوزهم القوت واما الذين ياجرون غير ذلك فهم عادة من الاغنياء ولا  
 يحتاجون في تناول قوتهم اليومي الى اجرة ذلك فليس حكم الفريقين واحداً  
 وعلى السابع بان القضاة انما ينصبون في الناس ليفصلوا بينهم ما يقع  
 فيه التباس من جهة العداوة والالتباس يقع على نحوين اولاً عند السدج  
 ودفعاً له رُسم في ث ١٦ : ١٨ «ان يجعل قضاة وحكام في جميع الاسباط  
 ليحكموا في ما بين الشعب حكماً عادلاً» وثانياً عند المتفقين ايضاً ودفعاً لهذا  
 الالتباس رسمت الشريعة ان يلجأ الناس الى الموضع الاخص الذي يختاره الله  
 حيث كان يقيم الكاهن الاعظم لفصل المسائل الخلافية المتعلقة بشعائر العبادة  
 الالهية والقاضي الاعظم لفصل الاحكام المتعلقة بالناس كما ترفع الآن الدعاوي من  
 القاضي الادنى الى القاضي الاعلى لقصد استئنافها او اعادة النظر فيها وعليه  
 قوله في ث ١٧ «اذا تسروا التبس عليك امر في القضاء ورايت اقوال القضاة

الذين في مدنك مختلفة فيه فاصعد الى الموضع الذي اختاره الرب وصير الى الكهنة واللاويين والى القاضي الذي يكون في ذلك الزمان « على ان هذا الالباس في الاحكام لم يكن كثير الوقوع فلم يكن في ذلك مشقة على الشعب وعلى الثامن بان الدعاوي البشرية لا يمكن ان يقام عليها بينة برهانية ومعصومة من الخطاء بل يكفي فيها البينة الظنية التي يتوصل بها الفصيح الى اقتناع السامع ولهذا فانه وإن امكن ان يتواطأ الشاهدان او الثلاثة على الكذب الا انه لا يسهل ولا يقدّر انهم يتواطئون عليه ومن ثمه تعتبر شهادتهم صادقة ولا سيما اذا لم يترددوا فيها ولم يكن مشككاً في صدقهم من وجه آخر واجتناباً لسهولة اعتسافهم بجادة الصديق رسمت الشريعة ان يستقصى في خصمهم وان من يوجد منهم شاهد زور يُقتض منه قصاصاً شديداً كما في تث ١٩: ١٥ - ومع هذا فقد كان الوجه في تعيين هذا العدد الاشارة الى عصمة الاقائم الالهية التي قد يعبر عنها بالاثنتين لان الروح القدس صلة بين الاثنتين وقد يعبر عنها بالثلاثة كما قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ١٧: ٨ « قد كذب في ناموسكم ان شهادة رجلين حق »

وعلى التاسع بان العقوبة الشديدة لا تستوجبها جسامة الذنب فقط بل هناك اسباب أخرى ايضاً تستوجبها وهي اولاً مقدار الخطيئة لان الاثم الاكبر مع تساوي سائر الظروف يستوجب عقوبة اشد وثانياً عادة الخطيئة لان الخطايا المعتادة لا يسهل تجنب الناس اياها الا بالعقوبات الشديدة وثالثاً فرط الشهوة او اللذة في الخطيئة لان هذه لا يسهل صرف الناس عنها الا بالعقوبات الشديدة ورابعاً سهولة اقتراف الخطيئة والانتهاك فيها فان مثل هذه الخطايا متى انكشف امرها استوجبت مزيد العقوبة ارهاًباً للآخرين - ثم ان مقدار الخطيئة يجب ان يعتبر فيه اربع درجات حتى في الفعل الواحد

بينه الأولى متى اجرم الانسان بغير اختياره لانه متى لم يفعل ذلك مختاراً  
 بوجه من الوجوه لم يستوجب شيئاً من العقوبة فقد قيل في ث ٢٢ : ٢٥ ان  
 الفتاة التي تغتصب في الصحراء « لا تستوجب القتل لانها صرخت فلم يكن  
 من يخلصها » واما اذا فلكم مختاراً من وجه ولكن لم يبعثه عليه سوى الضعف  
 كما لو خطيء عن انفعال خف بذلك جرم الخطيئة واقتضت عدالة القضاء  
 تخفيف العقوبة ايضاً الا ان تقتضي المنفعة العامة تشديدها ردعاً للناس عن  
 مثل هذه الخطايا كما تقدم . والثانية متى خطيء خاطيء عن جهل وحيثئذ  
 كان يعتبر مجرمًا من وجه اي لاهماله العلم لكنسه لم يكن يحكم عليه القضاة  
 بالعقوبة بل كان يكفر ثمة بالقرابين وعليه قوله في اح ٤ ابيئ نفسي خطئت  
 عن جهل الآية الا ان هذا يجب ان يحل على الجهل المتعلق بالفعل لا على  
 الجهل المتعلق بالوصية الالهية فان العلم بها واجب على الجميع . والثالثة متى  
 كان منشأ الخطيئة الكبرياء اي متى كان الانسان يخطئ عن تمام اختياره او عن  
 سوء قصد وحيثئذ كان يعاقب على قدر الجرم . والرابعة متى كانت منشأ  
 الخطيئة الغرور والمائدة وحيثئذ كان يعاقب الخاطيء بالقتل لاعتباره متمرداً  
 وناقضاً لنظام الشريعة

اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان الشريعة كانت تعتبر في عقوبة السرقة  
 ما كان كثير الوقوع فاعيد وقايتها من السرقة لم يكن السارق يعرض فيه  
 بدل الواحد الا اثنين فقط . واما الشاة فلا يسهل وقايتها من السرقة لانها تربي  
 في الحقول فكان يكثر وقوع السرقة فيها ولهذا فرضت الشريعة فيها عقوبة  
 اشد اي ان يعرض السارق بدل الشاة الواحدة اربعا . ثم ان وقاية البقر من السرقة  
 أصعب لانها تطلق في الحقول ولا تربي مجتمعة كالشاة فجعلت الشريعة على  
 سرقها عقوبة اشد من عقوبة سرقة الشاة اي ان يعرض السارق بدل البقرة

الواحدة خمساً هذا اذا لم تكن البهيمة المسروقة توجد حية عند السارق والأفكان يُوجب عليه تعويض مثلين فقط كما في سائر السرقات لجواز ان يقدّر من ابقائه عليها انه كان عازماً على ردها — او يقال كما قال الشارح « ان البقرة خمس فوائد لانها تُقرب وتُستخدم للحرث ويُتخذى لجمعها ولبنيها ويُنتفع بجلدها على اوجه مختلفة » ولهذا كان يعوض بدل البقرة الواحدة خمساً .  
واما الشاة فلها اربع فوائد لانها تُقرب ويُتخذى لجمعها ولبنيها ويُنتفع بصوفها — واما الابن المتمرّد فلم يكن يقتل بسبب اكله وشربه بل بسبب التمرد والصيان الذي كان يعاقب دائماً بالقتل كما مر — واما ذلك الذي كان يحتطب يوم السبت فلما رُجم لانه تعدى الشريعة التي كانت تامر بحفظ السبت ذكر الخلق العالم الذي هو عقيدة ايمانية كما مر في مب ١٠٠ ف ٥  
فَقِيلَ لاعتباره بمنزلة كافر

وعلى الماشربان الشريعة العتيقة فرضت عقوبة الموت على الجرائم الكبّرى اي على الذنوب التي تُعترف في حق الله وعلى قتل الناس واختطافهم والتمرد على الآباء والنسب والفجور بالقرايب . واما على سرقة سائر الاشياء فقد فرضت عقوبة التعويض وفرضت على الضرب والتأريب عقوبة القود ومثلها في ذلك شهادة الزور واما سائر الذنوب الخفيفة فقد فرضت عليها عقوبة الجلد او التشهير — اما عقوبة الاستعباد فقد فرضتها في موضعين اولاً متى كان العبد يابى ان يتمتع بانعام الشريعة اي ان يفرّج في السنة السابعة التي هي سنة الابرار فكان يعاقب ببقائه ابدًا عبداً وثانياً كان يعاقب بها السارق متى لم يكن له ما يعوض به كما في خر ٢٢ : ٣ — واما عقوبة النفي فالشريعة لم تفرضها على وجه الاطلاق لان الله كان يُبعد من ذلك الشعب فقط اذا ارتب جميع الشعوب الأخرى كانت متسككة في ضلال الوثنية فلونفي احد من بين ذلك

الشعب على وجه الإطلاق لا يمكن ان يفضي بذلك الى الوثية فقد ورد في املوك ٢٦ : ١٩ ان داود قال لشاول « ملعونون الذين تفوني اليوم من الانضمام الى ميراث الرب قاتلين اذهب اعبد آلهة اخرى » الا انه كان هناك نوع خاص من النبي في تث ١٩ ان من ضرب قريبه عن غير عمد وثبت انه لم يكن مبغضاً له كان يهرب الى احد مدن اللجأ وكان يقيم بها الى ان يموت الكاهن الاعظم فكان يباح له حيثئذ الرجوع الى بيته لان البلاء الذي يشمل الشعب كله يسكن به عادة الغضب الجزئي فكان ذلك بصرف اقارب المقتول عن التمس قتله

وعلى الحادي عشر بانه لم يكن يؤمر بقتل البهائم للذب لها بل عقاباً لاحصائها الذين لم يضبطوها أن تأتي مثل هذه الاضرار ولهذا متى كان الثور نطاحاً من امس واول من امس كانت عقوبة صاحبه اشد منها متى كان الثور ينطح بفتة لا يمكن دفع الخطر حيثئذ - او يقال ان البهائم كانت تقتل استهجاناً للذب ولئلا يوقع مرآها الرعب في قلوب الناس

وعلى الثاني عشر بان الوجه الحرفي لذلك الرسم هو ان القاتل يكون في الغالب من المدينة التي هي اقرب كما قال ارباني مومي في دليل الحائرين ك ٣ ف ١١ فكان يقصد بقتل العجالة التأدي الى معرفة القاتل وذلك لثلاثة امور اولاً لان شيوخ المدينة كانوا يقسمون انهم لا يتفاضوا عن حراسة الطرق بوجه من الوجوه وثانياً لان صاحب العجالة كان يتضرر بقتلها فاذا عرف القاتل قبل ذلك لم تكن تقتل وثالثاً لان الموضع الذي كانت تقتل فيه العجالة كان يبق سباحاً فدفعا لكلا هذين الضررين كان يسهل على اهل المدينة اظهار القاتل اذا كانوا يعرفونه وكان يندر ان لا يتهدى اليه بكلام او اداة أخرى - او يقال ان ذلك كان يقصد به الترهيب من قتل الانسان وتقيحه فان قتل



الجملة التي هي حيوان نافع ومتملى بقوة ولا سيما قبل ان يحترث عليه تحت التبر  
كان يدل على ان من اقدم على قتل انسان كان يجب ان يقتل ولو كان مفيداً  
وقوياً وأن يقتل قتلاً مبرحاً وهذا يشار اليه بدق عنق الجملة وان يُبذَّ من  
مجتمع الناس ذليلاً مهاناً وهذا كان يشار اليه بطرح الجملة المتقولة في مكان  
وعر وسباح فتنن هناك - اما المعنى الرمزي في ذلك فهو ان الجملة من البقر  
اشارة الى جسد المسيح وعدم جرحها بالتبر اشارة الى انه لم يفعل خطيئة وكونها  
لم يحترث عليها اشارة الى انه لم يُسبب بفتنة وقتلها في وادٍ سباح اشارة الى  
فطاعة ميتة المسيح التي بها رُفعت جميع الازوار وظهر ان الشيطان هو  
قاتل الناس

### الفصل الثالث

في ان ما شرع من الرسوم القضائية المتعلقة بالاجانب هل هو صواب  
يُختل إلى الثالث بان يقال: يظهر ان ما شرع من الرسوم القضائية المتعلقة  
بالاجانب ليس صواباً فقد قال بطرس في اع ١٠ : ٣٤ - ٣٥ « بالحقبة قد  
علمت ان الله لا يماجي الوجوه ولكن في كل امة من اتقاء وعمل البر يكون  
مقبولاً عنده » ومن كان مقبولاً عند الله لا يجب ان يُحرّم السخول في جماعة  
الله . فلم يكن ينبغي انذن ان يرسم في تث ٢٣ : ٣ ان « لا يدخل العمونيون  
والموآبيون في جماعة ارب الى الابد ولو بعد الجيل العاشر » وقد رسم هناك  
عكس هذا في حق بعض الامم قبيح بعد ذلك « لا تكره الادومي لانه اخوك  
ولا المصري لانك كنت تزيلا في ارضه »

٢ وايضاً ما ليس من متعلقات قدرتنا لا يستوجب عقاباً وكون الانسان  
خصياً او ثقيلاً ليس من متعلقات قدرته . فما رسم اذن في تث ٢٣ : ١ بقوله « لا  
يدخل الحصي والتليل في جماعة الرب » ليس صواباً

٣ وايضاً ان الشريعة السليمة رسمت من وجه الشفقة ان لا يضايق الغرباء  
 في خر ٢٢: ٢١ « الدخيل لا تحزنه ولا تضايقه لانكم انتم ايضاً كنتم دخلاء  
 في ارض مصر » وفيه ١٠: ٢٣ « لا تضايق الغريب لانكم تعلمون نفوس الغرباء  
 فانكم انتم ايضاً كنتم غرباء في ارض مصر » والجور على انسان بالرب هو من  
 قليل مضايقته . فلم يكن اذن من الصواب ان تبيح الشريعة اقراض الغير  
 قصة يري كما في تث ١٩: ٢٣

٤ وايضاً ان الناس اقرب جداً الينا من الاشجار . وما كان اقرب الينا يجب  
 ان نؤثره بماطة الحبة ومفعولها كقوله في سبي ١٩: ١٣ « كل حيوان يجب  
 تنظيره وكذا كل انسان يجب قربه » فلم يكن اذن من الصواب امر الرب  
 في تث ٢٠ ان يقتلوا جميع سكان مدن الاعداء التي ياخذونها عنوة ولكن لا  
 يقطعوا اشجارها المثمرة

٥ وايضاً ان الفضيلة تقتضي ايثار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة عند الجميع  
 . ومحاربة الاعداء يقصد بها المنفعة العامة . فلم يكن اذن من الصواب ما أمر  
 به في تث ٢٠ من انه عند الخروج الى الحرب يجب ان يرجع بعض الى بيوتهم  
 كالذي بنى بيتاً جديداً او غرس كرماً او خطب امرأة

٦ وايضاً ليس ينبغي ان ينتفع مذهب بذنبه . وجبن الانسان وضعف قلبه  
 ذنب من الذنوب لمصادته فضيلة الشجاعة . فلم يكن اذن من الصواب ان يُعفى  
 الجبناء وضعفاء القلوب من الخروج الى الحرب

لكن يبارض ذلك قول الحكمة الالهية في ام ٨: ٨ « كل اقوالى سديدة وليس  
 فيها التواء ولا عوج »

والجواب ان يقال ان معاملة الاجانب تكون على نحوين ولائمة وعدائية والشرعية  
 كانت مشتملة على رسوم ملائمة لكل النحويين فالنبيود كان يتاح لهم ان ياملوا الاجانب

معاملة ولائمة في ثلاثة احوال اما اولاً فتى كان الاجانب يحتازون ارضهم  
كما يحتاز الغريب العابر السيل . واما ثانياً فتى كانوا يأتون ارضهم ليقطنوها  
كالخلاء وفي كلا هذين الحالين رسمت الشريعة ان يعاملوا بالشفقة فقد قيل  
في خر ٢٢ « الدخيل لا تحزنه » وفي ٢٣ « الغريب لا تضايقه » . واما ثالثاً  
فتى كان بعض الاجانب يريدون ان يدخلوا مطلقاً في جماعتهم ودينهم .  
وهؤلاء قد رسم لهم نظام فانهم لم يكونوا يدخلون حالاً في جماعة اليهود بمنزلة  
وطنين على مثال ما كان مرسومًا عند بعض الامم الذين لم يكونوا يعتبرون  
وطنياً الامن تسلسلت وطنيته عن جده اوجدوه ابيه على ما قال الفيلسوف في  
السياسة ك ٣ ب ا وذلك لانه يمكن ان ينشأ عن تعجل قبول الدخلاء وتداخلهم  
في مصالح الشعب واحواله اخطار جمة لعدم اشرافهم في اول الامر جاً راهناً  
للمصلحة العامة فينتشى ان يعملوا على الاضرار بالشعب ولهذا رسمت الشريعة  
ان الدخلاء الذين هم من الامم التي لها الى اليهود نسبة ما كالمصريين الذين  
نشأ اليهود بينهم وعاشوا بين ظهرانيهم والادوميين الذين هم من سلالة عيسو  
اخيه يعقوب يدخلون في جماعة الشعب في الجيل الثالث . واما الامم الأخرى  
التي كانت معادية لهم كالعُمونيين والموآبيين فلم يكن يؤذن لاحد منهم البتة  
بالدخول في جماعة الشعب واما المعالقة الذين كانوا اشد الامم عدواة لهم ولم  
يكن لهم نسبة تربطهم بهم بوجه من الوجوه فكانوا يعتبرون دائماً أعداء في  
خر ١٧ : ١٦ « يجارب الله عماليق جيلاً بعد جيل » - ثم ان الشريعة سنت  
رسوماً ملائمة لمعاملة الاجانب العدائية فرسمت اولاً ان يلتزم في اثاره الحرب  
جانب العدالة فقد أمروا في تث ٢٠ متى نفروا الى محاربة مدينة ان يدعوها الى  
الصلح قبل نشوب الحرب . وثانياً ان يجاربوا بآسٍ متكئين على الله وجمالاً  
لهم على ذلك من افضل الوجوه رسمت ان يجاطبهم الكاهن عند نفورهم الى

الحرب بما يشجعهم واعداء ايام بتصر من الله . وثالثاً ان نزال عوائق الحرب  
 بأرجاع البعض الى يوثهم من قد يكونون طائفاً لغيرهم عن الجهادة . ورابعاً ان  
 يعفوا عند انتصارهم فيستيقوا النساء والأطفال ولا يقطعوا ايضاً الاشجار المثمرة  
 اذا اجيب على الاول بان الشريعة لم تستثن احداً من اية امة كان من  
 عبادة الله وبما يرجع الى خلاص النفس ففي خر ١٢ : ٤٨ « اذا نزل بكم  
 غريب واراد ان يصنع فصحاً للرب فليجتنب كل ذكر له ثم يتقدم فيصنعه ويصير  
 كالصريح في الارض » ولما الامور الزمنية فما كان منها مختصاً بجماعة الشعب  
 لم يكن يتعمل قبول الاجاب فيه للسبب المتقدم بل بعضهم كان يؤذن لم  
 بذلك في الجيل الثالث وهم المصريون والادوميون وبعضهم لم يكن يؤذن لم به  
 اصلاً استباحاً لأناسهم الماضية كاللوايين والعمونيين والعالقة فكما يعاقب الواحد  
 على خطيئة ارتكبها ارهاباً للآخرين وعبرة لهم كذلك يجوز ان تعاقب امة او  
 مدينة على خطيئة عبرة لغيرها - على انه ربما كان يستثنى بعض من ذلك  
 فيستسمح في انضمامهم الى جماعة الشعب لعمل اتوه من اعمال الفضيلة فقد ورد  
 في يهوديت ١٤ : ٦ ان اسيور قائد بني عمون « ضم الى شعب اسرائيل هو  
 وكل ذريته » ومثله راعوث الموآبية التي كانت « امرأة فاضلة » - وقد يقال ان  
 ذلك النهي كان يتناول الرجال دون النساء اذ لا يصح ان يقال لهن وطنيات مطلقاً  
 وعلى الثاني بان الوطني يقال على نحوين مطلقاً ومن وجه كما قال  
 الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٣ فالوطني مطلقاً من كان اهلاً لان يفعل ما  
 يرجع الى منفعة الوطنيين كبذل الرأي في مصالح الشعب وتولي القضاء فيه  
 والوطني من وجه كل من اقام بالمدينة حتى الاوغاد والأحداث والشيخوخ  
 الذين ليسوا اهلاً لان يلوا مصالح الشعب . ولهذا لم يكن يُسح للتغول ان  
 يدخلوا في جماعة الشعب قبل الجيل العاشر بسبب خسارة اصلهم ومثلهم

الحصيان الذين كانوا يُجرِّمون ما كان يحق لأبائهم من الكرامة ولا سيما عند اليهود الذين كانت تُحفظ فيهم عبادة الله بالتنازل فالتوثين أيضاً كانوا يؤثرون بفرط التجارة من كان منهم كثير الولد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ . غير ان ما كان من قبيل نعمة الله لم يكن يفرق فيه الحصيان عن سواهم كما لم يكن يفرق فيه الدخلاء ايضاً عن الصرحاء على ما تقدم ففي اش ٥٦ : ٣ « لا يقل ابن الدخيل الذي ينضم الى الرب ان الرب يفصلني عن شعبه ولا يقل الحصي ها اناذا ثمرة يابسة »

وعلى الثالث بان اخذ اربى من الاجانب لم يكن من اغراض الشريعة بل كان باذن مخصوص لما كان في اليهود من الجنوح الى حب المال ولكي يزداد ولاؤهم للاجانب الذين كانوا يصيرون منهم رجلاً

وعلى الرابع بان مدن الاعداء لم يكن حكمها واحداً فان بعضها كان بعيداً غير داخل في عداد المدن التي كان بنو اسرائيل موعودين بها وهذه متى كانت تُفتح عنوة كان يقتل من سكانها المذكور الذين كانوا يحاربون شعب الله وكان يستبقى منهم النساء والاطفال . واما المدن القريبة التي كانوا موعودين بها فكأنوا يؤمرون بقتل جميع سكانها بسبب آثامهم السابقة التي كان الرب بكل المعاقبة عليها الى شعب اسرائيل بمنزلة منفذ للعدل الالهي ففي تث ٩ : ٥ « لانهم صنعوا الاثم انقضوا حين دخلت » واما الاشجار المثمرة فكان يُنبى عنها قطعها لما فيها من الفائدة لتلك الشعب الذي كان ينبغي ان يستولي على المدينة وارضها

وعلى الخامس بانه كان يُعفى من الحرب من بنى بيتاً جديداً او غرس كرماً او خطب امرأة لامرئ اولاً لان من عادة الانسان ان يكون قلبه اعلق بما احزره جديداً او بما كان على وشك احرازه واشد خوفاً عليه ان يفقده

فكان من المحتمل ان مثل هؤلاء يمشهم هذا التعلق على ازدياد الخوف من الموت ويقتل من جرأتهم على المحاربة . وثانياً لأنه « متى اوشك الانسان ان يصيب خيراً ما ثم حبل بينه وبينه كان ذلك بلاء عليه » كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ ب ٥ فثلاً يتولى سائر انساب هؤلاء مزيد الحسرة والكتابة من جرى موتهم مع عدم تمكثهم من انتمتع بما اوشكوا ان يحرزوه من الخير ويشتمز الشعب ايضاً من ذلك أعني هؤلاء من الخروج الى الحرب فامنوا بذلك خطر الموت

وعلى السادس بان ارجاع الجبناء الى بيوتهم لم يكن يقصد به انتفاعهم بل دفع المضرة عن الشعب لئلا تكون جبانتهم وهزيمتهم مدعاة الى جبانة غيرهم وهزيمته

#### الفصل الرابع

في ان ما سنه الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل حل كان صواباً ينعطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما سنه الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل لم يكن صواباً فان ما عليه العبد هولمولاة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١١ . وما كان لواحد يجب ان يكون له دائماً . فلم يكن اذن من الصواب رسم الشريعة في خر ٢١ : ٢ ان يصير العبد في السنة السابعة احراراً

٢ وايضاً كما ان حيواناً كالحمار او الثور هو ملك صاحبه كذلك العبد ايضاً . وقد رسم في تث ٢٢ : ١ ان ترد الحيوانات على اصحابها اذا وجدت ضاللة . فلم يكن اذن من الصواب قوله في تث ٢٣ : ١٥ « لا تسلم عبداً ابنك اليك الى مولاه »

٣ وايضاً ان الشريعة الالهية ينبغي ان تكون ادعى الى الرحمة من الشريعة

الانسانية . والشرعية الانسانية توجب شديد العقاب على من يفرط في تعذيب العبيد او الاماء . والتعذيب الذي يؤدي الى الموت بالغ فرط الشدة في ما يظهر . فلم يكن اذن من الصواب قوله في خر ٢١ : ٢١ - ٢١ « من ضرب عبده او امته بقضيب فان عاش بعد ذلك يوماً او يومين فلا ينتقم منه لانه ماله »

٤ وايضاً ان سلطان ملولي على العبد غير سلطان الأب على الابن غير كما في كتاب السياسة ١٠٣ . وما يحق للانسان من بيع عبده او امته هو من قبيل سلطان الملوي على العبد . فلم يكن اذن من الصواب ان تبيح الشرعية للأب ان يبيع ابنته لتكون لمة او جارية كما في خر ٢١ : ٢١

٥ وايضاً ان للأب سلطاناً على ابنه . ومعاقبة للذنب انما تحق لمن له سلطان عليه . فلم يكن اذن من الصواب أمره في تث ٢١ ان يذهب الأب بابنه الى شيخ المدينة ليعاقبه

٦ وايضاً ان الرب نهى بني اسرائيل عن مصاهرة الاجانب كما في تث ٧ وامرهم ايضاً ان يعتزلوا من تزوجوهن من النساء الغريات كما في عز ١٠ . فلم يكن اذن من الصواب ان يباح لهم تزوج البايا الغريات كما في تث ٢١

٧ وايضاً ان الرب نهى عن التزويج بمن كانت ضمن درجات معينة من القرابة الدموية والصرية كما في اح ١٨ فلم يكن اذن من الصواب ان يؤمر من مات اخوه وليس له عقب ان يتخذ امرأته زوجة له كما في تث ٢٥ : ٥

٨ وايضاً كما يكون بين الرجل وامرأته منتهى الالفه والمائة كذلك يجب ان يكون بينهما اوثق الامانة . وهذا يتعذر اذا كان عقد الزواج قابل الانحلال . فلم يكن اذن من الصواب ان يبيع الرب للرجل ان يكتب لامرأته كتاب طلاق ويصرفها من بيته ونهاه عن اعادتها اليه بعد ذلك على ما في

تث ٢٤

٩ وايضاً كما يمكن ان تخضر المرأة عهد الامانة لبعليها يمكن ايضاً ان ياتي العبد مثل ذلك في حق مولاه والابن في حق ابيه . والشرعية لم ترسم تقرب قربان لتحقيق اهانة العبد لمولاه او الابن لاييه . فلم يكن اخذ فائدة في رسم قربان القيرة لتحقيق زنى المرأة كما في عد ٥ . فيظهر من ثمة ان ما ورد في الشرعية من الرسوم القضائية المتعلقة باهل المنزل لم يكن صواباً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ١٠ « احكام الرب حق وعادلة في نفسها » والجواب ان يقال ان المشاركات المنزلية انما تكون بالافعال التي ترجع الى ضرورة الحياة كما قال الفيلسوف في السياسة لك اب ١ . وحيوة الانسان تحفظ على نحوين اولاً باعتبار الشخص اي باعتبار بقاء الانسان الواحد بينه وهذا يستعين الانسان عليه بامور خارجة يحصل منها القوة والكسوة ونحو ذلك مما هو ضروري للحياة ولا بد له في تهيئة ذلك من اتخاذ العبيد وثانياً باعتبار بقاء النوع وهذا يحصل بالتناسل الذي يحتاج فيه الرجل الى المرأة ليلد منها البنين . وعلى هذا فالمشاركات المنزلية ثلاث مشاركة المولى للعبد ومشاركة البعل للزوجة ومشاركة الأب للابن . والشرعية العتيقة قد سنت احكاماً مناسبة لهذه المشاركات جميعها - اما العبيد فقد رسمت في شأنهم ان يرفق بهم اولاً في الاعمال اي ان لا يساموا اعمالاً شاقة ولهذا امر الرب في تث ٥ : ١٤ ان يستريح يوم السبت العبد والامة مثل مولاها وثانياً في ازالة العقوبة بهم فقد رسمت ان يعاقب الموالي الذين يتلفون عضواً من اعضاء عبيدهم بان يطلقهم احراراً كما في خر ٢١ : ٢٦ ورسمت مثل ذلك ايضاً في شأن الامة التي تزوجها رجل . ورسمت ايضاً على وجه الخصوص في شأن العبيد الذين كانوا من الشعب ان يخرجوا في السنة السابعة احراراً بما كان معهم



حتى باثوابهم كما في خر ٢١ وإن يزودوا أيضاً عند خروجهم كما في تث ١٥—  
 وأما الزوجات فقد رسمت الشريعة في شأنهن أن لا يتزوج الرجال النساء  
 من عشائرم علي ما في عد ٣٦ وذلك نقادياً من اختلاط انصبة الاسباط وإن  
 يتزوج الرجل امرأة اخيه الذي مات وليس له عقب كما في تث ٢٥ وذلك حتى  
 اذا لم يتح للرجل الميت ان يكون له خَلْف في الطبيعة يكون له ذلك في الأقل  
 بنوع من التبني فلا يندرس اسمه ألبنة . وقد نهت ايضاً عن تزوج بعض  
 النساء كالغريبات خشية من اغواتهن لبعواتهن وكنوات القرى لما يستوجب من  
 الحرمة الطبيعية ورسمت ايضاً كيفية وجوب المعاملة مع الزوجات اي ان لا  
 يتجمل رمهن بما يضر سمعهن واوجبت من ثمة العقوبة على من يتهم امرأته  
 بذنب لا صحة له كما في تث ٢٢ . ونهت ايضاً عن الاضرار بآبن الزوجة  
 المكروهة كما في تث ٢١ ورسمت ان لا تضايق الزوجة التي لم تحظ عند عملها  
 بل بالاحري ان يعطيها كتاب الطلاق ويصرفها من بيتها كما في تث ٢٤ .  
 وتوثيقاً لعمى المحبة بين الزوجين منذ اول امرها رسمت ان لا يكلف من كان  
 حديث عهد بالزيجة شيئاً من الاعباء العامة ليتيسر له ان يفرح مع زوجته—وأما  
 الابناء فقد رسمت ان يهذبهم الآباء بتقويمهم في الايمان كقوله في خر ١٢ « اذا  
 قال لكم بنوكم ما هذه العبادة فقولوا هي ذبيحة فصيح للرب » وإن يتفهم ايضاً  
 في الاخلاق وعليه قوله في تث ٢١ : ٣٠ انه يجب على الآباء ان يقولوا  
 « يستهين بتوبيختنا وهو اكل شريب »

اذ ااجيب على الاول بأنه لما كان الرب قد اهتذ بني اسرائيل من العبودية  
 واختصهم بمجده لم يشأ ان يستبدوا على وجه التأيد وعليه قوله في اح ٢٥  
 « اذا دفتم القاعة اخاك فباع نفسه لك فلا تستعبده استعباد العبيد بل كاجير  
 وزنيل يكون عندك لانهم عبيدي وأنا اخرجتهم من ارض مصر فلا يباعوا.

بيع العبد « ولهذا اذا لم يكونوا عبيداً مطلقاً بل من وجه كانوا عند انقضاء  
الاجل يحررون ويطلقون

وعلى الثاني بان تلك الرصية تُحمل على العبد الذي يطلبه مولاه ليقتله او  
ليسومه عملاً محرماً

وعلى الثالث بانه يظهر ان الشريعة كانت تنظر في ما اذا كان الجرح  
المصاب به العبد ثابتاً او لا وحيث كان ثابتاً اوجبت الشريعة العقوبة فاجبت  
على المولى الذي يتلف عضواً من اعضاء العبد ان يحرره ويطلقه وعلى التبع  
ميتة عقوبة القتل اذا مات العبد تحت يد مولاه الذي ضربه - اما اذا لم يكن  
الجرح ثابتاً حقيقة بل ظاهرياً فقط فلم تكن الشريعة توجب على المولى عقوبة  
في عبده كما اذا كان العبد المضروب لا يموت في الحال بل بعد ايام لعدم ثبوت  
كون موته حصل عن ضرب مولاه له لانه لو كان ضرب انساناً حراً فلم يمت  
في الحال بل مشى على عكازه لما كان يعتبر قاتلاً ولو مات المضروب بعد ذلك  
لكنه كان يغرم نفقة علاجه . غير ان هذا لم يكن له محل من جهة العبد  
بالنسبة الى مولاه لان كل ما كان للعبد حتى شخصه كان ملكاً لمولاه ولهذا  
حلل عدم معاقبة المولى بغرامة مالية لعبده بكونه مال مولاه

وعلى الرابع بانه لم يكن ممكناً ان يكون يهودي عبداً ليهودي مطلقاً بل  
من وجهه اي بمنزلة اجير موقت كما مر وهذا الاعتبار كانت الشريعة تبيح  
للرجل ان يبيع ابنه او ابنته اذا لفاقه وقد نصت الشريعة على هذا بقولها في  
خر ٢١ « ان باع الرجل ابنته أمة فلا تخرج خروج الأماء » بل كان يباح  
ايضاً للرجل بهذا النحو ان يبيع نفسه ايضاً بحيث يصير بمنزلة اجير لا بمنزلة عبد  
كقوله في اح ٢٥ « اذا دفعت الفاقة اخاك فباع نفسه لك فلا تستعبده  
استعداد المبيد بل كاجير وتزيل يكون عندك »

وعلى الخامس بان للرئاسة الابوية سلطاناً على التوبيخ فقط وليس لها قوة قاسرة تضغط بها على العاصين والمتمردين كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا كانت الشريعة تامر في مثل هذا الموطن ان يعاقب الابن المتمرّد من رؤساء المدينة

وعلى السادس بان الرب نهى اليهود عن تزوج النساء الغريات حذراً من ان يفوتهم فيملن بهم الى عبادة الاوثان وقد نهىهم بوجه المخصوص عن تزوج نساء القبائل المجاورة لم لانه كان يخشى عليهم اكثر من سواهن ان يقنن على مذهبيهم واما متى كانت احداهن تريد ترك عبادة الاصنام واعتناق مذهب اليهود فكان باح التزوج بها كما وقع لراعوث التي تزوجها يوعز فانها قالت لحاتها «شعبك شعبي والملك الهى» كما في راعوث ١ : ١٦ . ولهذا لم يكن يباح التزوج بامرأة سبية مالم تحلق اولاً راسها وتعلم اغفارها وتزنع ثياب سببها وتبكي اباهما وامها دلالة على اطراحها على وجه الدوام عبادة الاوثان

وعلى السابع بقول فم الذهب في تفسير متى «لما كان مصاب الموت اليماً جداً على اليهود الذين لم يكونوا يهتمون بالايلوية الحاضرة رُسم ان يولد للميت ابن من اخيه لما في ذلك من تسكين الم الموت . وانما لم يكن يؤمر بتزوج امرأة الميت سوى اخيه او ذي قرابته لانه لم يكن يشير ذلك بمتبر ان المولود من هذه النتيجة ابن للذي مات ولان الاجنبي ايضاً لم يكن مضطراً لان يبنيت الذي مات مثل اخيه الذي كانت القرابة توجب عليه ذلك » ومن ثمه يتضح ان الاخ عند تزوجه امرأة اخيه كان يقوم مقامه

وعلى الثامن بان الشريعة اباحت طلاق المرأة لا لاقضاء العدالة ذلك على وجه الاطلاق بل لتساوة قلوب اليهود كما قال الرب في متى ١٩ : ٨ . على ان هذا سياقي الكلام عليه مشبعاً في باب الزواج

وعلى التمسع بان النساء يمنفرون بالزنى عهد الامانة لبعولتهن بسهولة لما في ذلك  
 من اللذة وسراً لان « عين الزاني ترقب العتمة » كما في ايوب ٢٤ : ١٥ . فليس  
 يحكمهن وحكم الابناء والمييد واحداً لان خيانة هؤلاء لا بائهم ومواليهم لا  
 تنشأ عن شهوة اللذة بل بالحري عن سوء القصد ولا يمكن ايضاً خفاؤها بخيانة  
 المرأة الفاسقة

### المبحث السادس بعد المائة

في الشريعة الانجيلية التي يقال لها الشريعة الجديدة في

نفسها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في شريعة الانجيل التي يقال لها الشريعة الجديدة واولاً النظر فيها في نفسها  
 وثانياً النظر فيها بالقياس الى الشريعة العتيقة وثالثاً في ما تشتمل عليه . اما الاول فالمبحث  
 فيديدر على اربع مسائل — ا في ان الشريعة الانجيلية هل هي مكتوبة او فطرية — ٢ في قوتها  
 اي هل هي مبررة — ٣ في بدتها اي هل وجب انزالها منذ بدء العالم — ٤ في نهايتها اي هل  
 تدوم الى المثلثى او يجب ان تحفظها شريعة اخري

### الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل هي شريعة مكتوبة

يُخفى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة شريعة مكتوبة  
 لانها هي الانجيل . وقد قيل عن الانجيل في يو ٢ : ٣١ « انما كُتبت هذه لتؤمنوا »  
 فالشريعة الجديدة اذن شريعة مكتوبة

٢ وايضاً ان الشريعة الفطرية هي الشريعة الطبيعية كقولہ في رو ١٢ « اذا  
 عملوا بالطبيعة بما هو في التاموس . . . يظهرون عمل التاموس المكتوب في  
 قلوبهم » فلو كانت شريعة الانجيل شريعة فطرية لما افرقت عن الشريعة الطبيعية  
 ٣ وايضاً ان شريعة الانجيل خاصة بابناء العهد الجديد . والشريعة الفطرية  
 مشتركة بين ابناء العهد الجديد وابناء العهد العتيق ففي حك ٢ : ٢٧ ان الحكمة

الالهية « سيف كل جيل تجل في النفوس القدسية فتنتشى به احباء لله وانبياء »  
فالشريعة الجديدة ليست اذن شريعة فطرية

لكن يعارض ذلك ان الشريعة الجديدة هي شريعة العهد الجديد .  
وشريعة العهد الجديد مغروزة في القلب فقد قال الرسول في عبر ٨: ٨ « مستشهداً  
بقول ارميا ٣١: ٣١ » ها انا تاتي ايام يقول الرب اقطع فيها مع آل اسرائيل وآل  
يهوذا عهداً جديداً » ثم فسر هذا العهد بقوله « فان هذا العهد الذي اعاهد به  
آل اسرائيل هو اني اجعل شريعتي في ضمائرهم واكتبها على قلوبهم » فالشريعة  
الجديدة اذن شريعة فطرية

والجواب ان يقال « بظهير ان الشيء هو ما كان الاعظم فيه » كما قال الفيلسوف  
في كتاب الاخلاق ب ١ « والشيء الاعظم في شريعة العهد الجديد والقائمة فيه كل  
قوتها هو نعمة الروح القدس التي يولها الايمان بالمسيح ولهذا فالشريعة الجديدة هي  
في الاخص نعمة الروح القدس التي تنافس على المؤمنين بالمسيح وهذا واضح من قول  
الرسول في روم ٣: ٢٧ « فابن مفاخرتك انها قد التبت وباني ناموس ابراهيم  
الاعمال لا بل بناموس الايمان » فانه اطلق الناموس على نعمة الايمان واصرح من ذلك  
قوله في روم ٨: ٢ « ان ناموس روح الحيوة في المسيح يسوع قد اعتقني من ناموس  
الحطية والموت » ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢ « كما  
كتب شريعة الاعمال في الواح حجرية كذلك كتبت شريعة الايمان في قلوب  
المؤمنين » وقال في موضع آخر من هذا الكتاب « ما المراد بشرائع الله المكتوبة  
منه في القلوب سوى تحلي الروح القدس » - على ان في الشريعة الجديدة احكاماً  
من شأنها ان توهب لنعمة الروح القدس وترشد الى استعمالها وهي في الشريعة  
الجديدة بمنزلة احكام ثانوية لا بد للمؤمنين بالمسيح ان يتعلموها بالقول  
والكتابة من جهة الايمان ومن جهة الاعمال . فيبني اذن ان يقال ان الشريعة

الجديدة بالاعتبار الاولي شريعة فطرية وبالاعتبار الثانوي شريعة مكتوبة  
 انا اجيب على الاول بان كتاب الانجيل لا يشتمل الا على ما يتعلق  
 بنعمة الروح القدس اما مؤهبا لما او مرشدا الى استعمالها والاول منه ما  
 يؤهب العقل بالايمان الذي به تؤلى نعمة الروح القدس وهو ما كان في  
 الانجيل راجعا الى اظهار لاهوت المسيح واثباته ومنه ما يؤهب عاطفة المحبة  
 وهو ما كان راجعا الى احتقار العالم الذي به يؤهل الانسان الى نعمة  
 الروح القدس فان « العالم ( اي محبي العالم ) لا يستطيع ان يقبل الروح  
 القدس » كما في يوحنا ١٧: ١٠ اما استعمال النعمة الروحية فيقوم بانفعال الفضائل  
 التي كثيرا ما يحض كتاب العهد الجديد الناس عليها  
 وعلى الثاني بان شيئا يكون فطريا للانسان على نحوين احدهما من حيث  
 يختص بالطبيعة الانسانية والشريعة الطبيعية فطرية للانسان بهذا الاعتبار  
 والثاني من حيث يضاف الى الطبيعة بموهبة النعمة والشريعة الجديدة فطرية  
 للانسان بهذا الاعتبار لانها ترشد الى ما ينبغي فعله فقط بل لانها تعاون على  
 انفاذه ايضا

وعلى الثالث بانه لم يحرز احد البتة نعمة الروح القدس الا بايمانه صريحا  
 او ضمنا بالمسيح . والايمان بالمسيح يجعل صاحبه من ابناء العهد الجديد . فاذا  
 كل من رُسِمَ في قلبه شريعة النعمة كان بهذا الاعتبار من ابناء العهد الجديد

### الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي مبررة

نُحْفَلُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مبررة اذ  
 ليس يتبرر احد ما لم يذعن لشريعة الله كقوله في عبر ٩: ٥ صار ( يعني المسيح )  
 لجميع الذين يطعمونه سبب خلاص ابدى » والانجيل ليس يجعل الناس دائما

مذعنين له في رو ١٠ : ١٦ « ليس كلهم يذعنون للإنجيل » فليست الشريعة الجديدة اذن مبررة

٢ وايضاً قد أثبت الرسول في رو ان الشريعة العتيقة لم تكن مبررة لان التمدي ازداد بعد نزولها ففي رو ٤ : ١٥ « التاموس ينشئ : الغضب اذ حيث لا يكون ناموس لا يكون تمديد » وقد صار التمدي اكثر بالشريعة الجديدة لان من يخطأ بعد نزول الشريعة الجديدة يستوجب عقاباً اشد كقوله في عبر ١٠ : ٢٨ - ٢٩ من تمدي ناموس موسى فبقول شاهدين او ثلاثة شهود يقتل بلا رحمة فكم نظنون يستوجب عقاباً اشد من داس ابن الله الخ .  
فالشريعة الجديدة اذن هي كالشريعة العتيقة في انها ليست مبررة

٣ وايضاً ان التبرير من الافعال الخاصة بالله كقوله في رو ٨ : ٣٣ « الله هو المبرر » والشريعة العتيقة أنزلت من عند الله كالشريعة الجديدة . فليس للشريعة الجديدة اذن منزلة التبرير دون الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١ : ١٦ « لا استحيي بالانجيل لانه قوة الله لخلاص كل من يؤمن » ولا خلاص الا لمن كان متبرراً . فالشريعة الجديدة اذن مبررة والجواب ان يقال ان شريعة الانجيل تشتمل على امرين كما مر في الفصل الآنف احدهما اولي وهو نعمة الروح القدس المفاضة في الباطن والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار مبررة وعليه قول اوغسطينوس في كتاب الروح والجوف ف ١٧ « هنالك ( اي في العهد العتيق ) وضعت شريعة خارجية لارهاب الأئمة وهنا ( اي في العهد الجديد ) أنزلت شريعة باطنية لتبريرهم » والاخر ثانوي وهو تعليم الايمان والاحكام المرتبة الاميال والافعال البشرية والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار ليست مبررة وعليه قول الرسول في ٢ كور ٣ : ٦ « الحرف يقتل والروح يحيي » وقد فسر ذلك اوغسطينوس في

كتاب الروح والحرف ف ١٤ و ١٧ بان المراد بالحرف كل كتاب خارج  
عن الناس ولو تضمن الاحكام الادبية كالتي يشتمل عليها الانجيل . فاذًا لولا  
وجود نعمة الايمان الداوية في الباطن لكان حرف الانجيل ايضاً يقتل  
اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على الشريعة الجديدة لا  
باعتبار ما هو اولي فيها بل باعتبار ما هو ثانوي أي باعتبار التعاليم والاحكام  
التي تُلقي على الانسان من الخارج بالقول او بالكناية  
وعلى الثاني بان نعمة العهد الجديد وان عاوت الانسان على اجتناب  
الخطايا لكنها لا تعصمه منه لان هذه العصمة خاصة بمجاله المجد ولهذا كان من  
يخطئ بعد قبوله نعمة العهد الجديد يستوجب عقاباً اشد لكفرانه بنعم اجل  
واعراضه عن الاستعانة بما اوتي من المدد . الا ان ذلك لا يوجب القول بان  
الشريعة الجديدة تنشئ الغضب لانهم من قبل نفسها تولي المدد الكافي لاجتناب الخطأ  
وعلى الثالث بان الله انزل الشريعة الجديدة والعتيقة لكن لا على نحو  
واحد فانه انزل الشريعة العتيقة مكتوبة في الواح حجرية وانزل الشريعة الجديدة  
مكتوبة في الواح القلب اللحمية كما قال الرسول في ٢ كور ٣ : ٣ ومن ثمه  
قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ١٨ « ان هذا الحرف المكتوب  
خارج الانسان يسميه الرسول خدمة الموت وخدمة الشجب واما هذا اليم  
شرعية العهد الجديد فيسميه خدمة الروح وخدمة البر لانا بموهبة الروح نعمل  
البر ونخلص من شجب التعدي »

### الفصل الثالث

في ان الشريعة الجديدة حل كان يجب ازالتها منذ بدء العالم  
يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة كان يجب ازالتها  
منذ بدء العالم « لان ليس عند الله محاباة للوجوه » كما في رو ٢ : ١١ .



« والجميع قد خطئوا واعززم مجد الله » كما في رو ٣ : ٢٣ . فقد كان يجب  
اذن انزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم ليستعين الجميع بها  
٢ وايضاً كما يختلف الناس باختلاف الامكنة كذلك يختلفون باختلاف  
الازمنة . والله الذي يريد ان جميع الناس يخلصون » كما في ١ تيمو ٢ : ٤  
أمر ان ينادى بالانجيل في جميع الامكنة كما في متى ٢٨ وفي مرقس ١٦ .  
فقد كان اذن واجباً ان تكون شريعة الانجيل في جميع الازمنة اي ان تكون  
قد أنزلت منذ بدء العالم

٣ وايضاً ان الانسان اخرج الى السلامة الروحية التي هي ابدية منه الى  
السلامة البدنية التي هي زمينة . والله قد هياً للانسان منذ بدء العالم ما يحتاجه  
في سلامته البدنية فسلطه على جميع ما خلق لاجل الانسان كما في تك ١ : ٢٦ .  
فالشريعة الجديدة التي هي ضرورية غاية الضرورة لسلامة الانسان الروحية  
كان يجب اذن انزالها منذ بدء العالم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٥ : ٤٦ « لم يكن الروحاني  
اولاً بل الحيواني » . والشريعة الجديدة متناهية في الروحانية . فلم يكن اذن  
واجباً انزالها منذ بدء العالم

والجواب ان يقال ان عدم وجوب انزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم يمكن  
تعليله من ثلاثة اوجه — اولها ان الشريعة الجديدة هي باعتبارها الاولى نعمة  
الروح القدس كما مر في ١ وهذه النعمة لم يكن واجباً ان يجاد بها كثيراً  
قبل ازالة مانع الخطيئة من قبل الجنس البشري بمحصول القداء بالمسيح كقول  
في يو ٧ : ٣٩ « لم يكن الروح قد اعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مجد »  
وقد صرخ الرسول بهذا الوجه في رو ٨ فانه بعد ذكره ناموس روح الحيوة  
قال « ارسل الله ابنة في شبه جسد خطيئة وقضى على الخطيئة في الجسد ليم

بر الناموس فيناه - والثاني كمال الشريعة الجديدة فان شيئاً لا يبلغ الكمال  
 دنة من اول امره بل تدريجياً يتعاقب الزمان كما ان الانسان يكون اولاً طفلاً  
 ثم يصير رجلاً وقد اورد الرسول هذا الوجه بقوله في غلا ٣ : ٢٤ » الناموس  
 كان مؤدباً يرشدنا الى المسيح لكي نبرر بالايمان فبعد ان جاء الايمان لسنا بعد  
 تحت مؤدب « - والثالث ان الشريعة الجديدة هي شرعية النعمة فوجب اولاً  
 ان يترك الانسان وشأنه في حال الشريعة العتيقة حتى اذا سقط في الخطيئة وعرف  
 ضعف نفسه ادرك افتقاره الى النعمة وقد اورد الرسول هذا الوجه بقوله في  
 روم ٥ : ٢٠ » دخل الناموس حتى تكثر الزلة وحيث كثرت الزلة ضمنت النعمة ايضاً «  
 اذا اجيب على الاول بان الجنس البشري استحق بسبب خطيئة الاب الاول  
 ان يحرم منعمة النعمة ولهذا فن حرمتها فقد حرمتها بعدل ومن اوتيتها فقد  
 اوتيتها كرماء كما قال اوغسطينوس في كتاب كمال البرف : فاذا اذا كان الله  
 لم يُنزل على الجميع منذ بدء العالم شرعية النعمة فليس في ذلك مجابة للوجوه  
 لان هذه الشرعية كان يجب انزالها بما يتفي من الترتيب كما تقدم  
 وعلى الثاني بان اختلاف الامكنة لا يبدل حالة الجنس البشري بخلاف الزمان  
 فانه يبدلها بتعاقبها ولذا جعلت الشرعية الجديدة لكل مكان وتكميها لم تجعل لكل  
 زمان وان وجد في كل زمان من ينتهي الى العهد الجديد كما مر في ا  
 وعلى الثالث بان ما يرجع الى سلامة البدن يفيد الانسان في الطبيعة  
 التي لا تلاشى بالخطيئة واما ما يرجع الى سلامة الروح فيقصد به النعمة التي  
 تفقد بالخطيئة فليس حكمها واحداً

#### الفصل الرابع

في ان الشرعية الجديدة هل تقوم الى امتحان العالم  
 ينحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشرعية الجديدة لا تدوم الى

منتهى العالم فقد قال الرسول في ا كور ١٣ : ١٠ « متى جاء الكامل يطل  
الناقص » والشرية الجديدة ناقصة فقد قال الرسول في الفصل المتقدم عد  
« نمل علأ ناقصاً وتنبأ نبوأ ناقصاً » فالشرية الجديدة اذن لا بد ان يطل ويخلفها  
حال أخرى اكمل

٢ وايضاً ان الرب وعد تلاميذه معرفة جميع الحق لدى مجيء الروح  
القدس البارقليط كما في يو ١٦ : ١٣ . والكنيسة لا تعرف جميع الحق في  
حال العهد الجديد . فلا بد اذن من انتظار حال أخرى يظهر فيها بالروح القدس  
جميع الحق

٣ وايضاً كما ان الآب منائر للابن والابن منائر للآب كذلك الروح  
القدس منائر للآب والابن . وقد وجدت حال ملائمة لاقنوم الآب وهي حال  
الشرية العتيقة التي صرف فيها الناس اهتمامهم الى التوالد وكذلك توجد حال  
أخرى ملائمة لاقنوم الابن وهي حال الشرية الجديدة التي يسود فيها الاكليروس  
الصارفون اهتمامهم الى طلب الحكمة المخصوصة بالابن . فستوجد اذن حال  
ثالثة الروح القدس يسود فيها الرجال الروحانيون

٤ وايضاً قال الرب في متى ٢٤ : ١٤ « سينادي بالانجيل الملوكوت هنا في  
جميع المسكونة وحينئذ ياتي المنتهي » فليس اذن الانجيل المسيح هو انجيل  
الملوكوت بل سيوجد انجيل آخر للروح القدس يكون شرية أخرى

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٢٤ : ٣٤ « اقول لكم انه لا يزول  
هذا الجليل حتي يكون هذا كله » وقد فسره فم الذهب على ان المراد به جيل  
المؤمنين بالمسيح . فستدوم اذن حال المؤمنين بالمسيح الى منتهى العالم  
والجواب ان يقال ان حال العالم يمكن اختلافها بخمسين - اولاً باختلاف  
الشرية وبهذا الاعتبار لا تخلف حال أخرى حال الشرية الجديدة الحاضرة

فقد خلقت حالُ الشريعة الجديدة حالَ الشريعة العتيقة خلافةً الاكل للاكل كالأكل. وليس يمكن لحال من احوال الحياة الحاضرة ان تكون اكل من حال الشريعة الجديدة اذ ليس يمكن لشيء ان يكون اقرب الى الغاية القصوى مما يؤدي اليها مباشرةً وهذا ما تفعله الشريعة الجديدة كقول الرسول في عبر ١٠ : ١٩ وما يليه : اذن حيث لنا ايها الاخوة ثقة بالدخول الى الاقداس بدم المسح الطريق الجديد الذي انتهجه لنا فلندنُ اليه « فليس يمكن اذن لحال من احوال الحياة الحاضرة ان تكون اكل من حال الشريعة الجديدة لانه كلما كان شيء اقرب الى الغاية القصوى كان اعظم كالأكل — وثانياً باختلاف نسبة الناس الى الشريعة من حيث تفاوتهم في كمال هذه النسبة وبهذا الاعتبار كثيراً ما عرنا التبدل حال الشريعة العتيقة فقد كانت الشرائع تارة تُرعى على افضل وجه وتارة يُعرض عنها راساً وكذلك تختلف به ايضاً حال الشريعة الجديدة باختلاف الامكنة والازمنة والاشخاص من حيث يتفاوت الناس في كمال الحصول على نعمة الروح القدس الا انه لا يجب انتظار حالٍ اخرى مستقبلة تُعزّز فيها نعمة الروح القدس على وجه اكل بما احرزت الى الان وخصوصاً من الرسل الذين جنوا بواكير الروح اي قبل من سوائهم واكثر منهم كما قال الشارح في رو ٨ : ٢٣

اذّا اجيب على الاول بان للناس ثلاث حالات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطه البيعية ٥ الأولى حالة الشريعة العتيقة والثانية حالة الشريعة الجديدة والثالثة لا تكون في هذه الحياة بل في الوطن وكما ان الحالة الاولى رمزية وناقصة بالتباس الى الحالة الانجيلية كذلك الحالة الانجيلية رمزية وناقصة بالتباس الى حالة الوطن التي متى جاءت تبطل هذه الحالة كقوليه في ١ كور ١٣ : ١٢ « الان ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهنا الى وجهه »

وعلى الثاني بارت وثانوس وبريشلا زعما ان وعد الرب بارسال الروح القدس لم يتم في الرسل بل فيها وزعم المانوية ايضا انه تم في ماني الذي كانوا يخلونهُ الروح البارقليط كما قال لوطسطينوس في البدع بدعة ٣١ و ٤٦ ولهذا لم يكن احد من هؤلاء يسلم بكتاب اعمال الرسل الذي يصرح فيه اي بان ذلك الوعد تم في الرسل والذي كرره الرب فيه للرسل بقوله في اع ١: ٥ «ستمدون بالروح القدس بعد ايام غير كثيرة» وقد ذكر فيه ٢ ان هذا الوعد تم . الا ان هذه المزامير مردودة بقوله في يو ٧ : ٢٩ «لم يكن الروح قد أعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد بُحِدَ» وهو يفهم انه لما بُحِدَ المسيح بقيامته وصعوده أُعطي الروح القدس وهذا ايضا ينتفي زعم كل من يقول بانتظار زمان آخر للروح القدس - وقد علم الروح القدس الرسل جميع الحق في ما هو ضروري للخلاص اي في ما يجب الايمان به وفعله لكنه لم يعلمهم ما يتعلق بجميع الوقائع المستقبلية فان هنا لم يكن بمنهم كقوله في اع ١ : ٢ «ليس لكم ان تعرفوا الاوقات والازمنة التي جعلها الآب في سلطانه»

وعلى الثالث بان الشريعة الصالحة لم تكن شريعة الآب فقط بل كانت شريعة الابن ايضا لان المسيح كان مرموزاً اليه فيها وعليه قول الرب في يو ٥ : ٤٦ «لو كنتم تؤمنون بموسى لكنتم تؤمنون بي ايضا لانه كتب عني» وكذا الشريعة الجديدة ايضا ليست شريعة المسيح فقط بل شريعة الروح القدس ايضا كقوله في رو ٨ : ٢ ناموس روح الحياة في المسيح يسوع الآب . فليس يجب اذن انتظار شريعة اخرى للروح القدس

وعلى الرابع بانه لما كان المسيح قد قال في بدء دعوته الانجيلية «قد اقترب ملكوت السموات» كما في متى ٤ : ١٧ كان القول بان انجيل المسيح ليس انجيل الملكوت غاية في الغباوة . والمناداة بالانجيل المسيح تحمل معنى احدها

ان يكون المراد بها اذاعة معرفة المسيح وبهذا المعنى قد نودي بالانجيل في  
المسكونة كلها حتى لهد الرسل كما قال في الذهب في خط ٧٥ في متى وبهذا  
الاعتبار يكون المراد بقوله « وحيثنذ ياتي المنتهى » خراب اورشليم الذي كان  
ظاهر كلامه حيثنذ عليه والثاني ان يكون المراد بها حصول اثرها تماماً اسيه  
انتشار الكنيسة في كل امة وبهذا المعنى لم ينادَ بعدُ بالانجيل في المسكونة  
كلها لكنه متى تم ذلك يأتي منتهى العالم كما قال اوغسطينوس في رسالته  
الى ايزيكوس

### المبحث السابع بعد المئة

في نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة — وفيه اربعة فصول  
ثم يبني النظر في نسبة الشريعة الجديدة الى الشريعة العتيقة ومدار البحث في ذلك  
على اربع مسائل — ١ هل الشريعة الجديدة مغايرة للشريعة العتيقة — ٢ هل هي  
لها — ٣ هل هي مندرجة فيها — ٤ ايهما اثقل

### الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل هي مغايرة للشريعة العتيقة

يتخلى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مغايرة  
للشريعة العتيقة لان كليهما جعلتا لقوي الايمان بالله اذ « بغير ايمان لا  
يستطيع احد ان يرضي الله » كما في عبر ١١ : ٦ وايمان المتقدمين والمتأخرين  
واحد بعينه كما في تفسير متى ٢١ : ٢١ فالشريعة الموضوعة لهم اذن واحدة بعينها  
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في ردوه على ادمنتوس تليذ ما في ان خلاصة  
ما يفرق بين الشريعة والانجيل هو الخوف والمحبة ولكن يمتنع ان تكون الشريعة  
الجديدة والعتيقة متغايرتين من جهة الخوف والمحبة لان الشريعة العتيقة ايضاً  
تأمر بالمحبة ففي اح ١٩ : ١٨ « احب قريبك » وفي تث ٦ : ٥ « احب الرب  
المالك » . وكذلك يمتنع ان تكونا متغايرتين من جهة ما ذكره اوغسطينوس

بقوله في رده على فوسطوس ٤ ف ١١ « كان العهد العتيق مشتملاً على وعود زمنية وأما العهد الجديد فيشتمل على وعود روحية وأبدية » لأن العهد الجديد أيضاً يشتمل على مواعد زمنية كقوله في مر ١٠ : ٣٠ يأخذ مئة ضعف أما في هذا الزمان فيوتاً واخوة أظ والعهد العتيق كان يشتمل أيضاً على مواعد روحية وأبدية كقوله في عبر ١١ : ١٦ عن الآباء الأولين « يشاقون الآن وطناً أفضل وهو السماوي » فيظهر من ذلك ان الشريعة الجديدة ليست مغايرة للشريعة العتيقة

٣ وايضاً يظهر ان الرسول فرق في رو ٢٨ : ٣ بين الشريعتين بسميته الشريعة العتيقة شريعة الاعمال والشريعة الجديدة شريعة الايمان . ولكن الشريعة العتيقة كانت شريعة ايمان ايضاً كقوله في عبر ١١ : ٤٩ « كلهم مشهود لهم بالايمان » والشريعة الجديدة هي شريعة اعمال ايضاً ففي متى ٥ : ٤٤ « احسنوا الى من يهضكم » وفي لوقا ٢٢ : ١٩ « اصنعوا هذا لذكري » فليست الشريعة الجديدة اذن مغايرة للشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٧ : ١٢ « عند تحول الكهنوت لا بد من تحول التاموس » . وكنهوت العهد العتيق والجديد متغايران كما اثبت الرسول في الموضع المتقدم . فكذلك اذن شريعاتهما متايرتان

والجواب ان يقال ان الغرض من كل شريعة ترتيب العيشة الانسانية بالنسبة الى غاية كما اسلفنا في مب ٩٠ ف ٢ ومب ٩١ ف ٤ . والاشياء المسوقة الى غاية اثما تختلف باعتبار الغاية على نحوين اولاً لاختلاف الغايات التي تساق اليها وهو يخالف بالنوع ولا سيما اذا كان ذلك في الغاية القريية وثانياً باعتبار القرب الى الغاية او البعد عنها كما هو ظاهر في الحركات فانها تتغير بالنوع باعتبار توجهها الى منتهيات مختلفة وأما باعتبار تفاوت اجزاء

الحركة في القرب الى المتهى فيحصل فيها التغير بالكمال والنقصان - فيظهر  
 اذن من ذلك ان التمايز في شريعتين يكون على نحوين احدهما بان تكونا  
 متغيرتين من كل وجه لانسياقهما الى غايتين مختلفتين كما انه لو جعل في  
 مدينة شريعة يُقصد بها سيادة الجمهور لكثت مغايرة بالنوع للشريعة المقصود  
 بها سيادة اعيان المدينة والثاني بان تكون احدهما اقرب تأدية الى الغاية  
 والاخرى ابعد تأدية اليها كثنائير الشريعتين اللتين تُقرضان في مدينة واحدة  
 بعينها احدهما على الرجال الكاملين الذين يستطيعون ان ينفذوا عاجلا ما يتعلق  
 بالمصلحة العامة والاخرى لتهديب الاحداث الذين ينبغي تعليمهم كيف يقومون  
 في ما بعد باعمال الرجال - اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان الشريعة الجديدة  
 ليست باعتبار النحو الاول مغايرة للشريعة العتيقة لان لكليهما غاية واحدة  
 وهي ان يعنو الناس لله واله العهد الجديد والعهد العتيق واحد كقوله في  
 رو ٣ : ٣٠ « الله الذي يبرر الختان من الايمان والقلق بالايمان واحد » واما  
 باعتبار النحو الثاني فهي مغايرة لما لان الشريعة العتيقة بمنزلة مودب الاحداث  
 كما قال الرسول في غلا ٣ : ٢٤ والشريعة الجديدة هي شريعة الكمال اذ هي  
 شريعة المحبة التي قال عنها الرسول في كوروسي ٣ : ١٤ انها رباط الكمال  
 اذا احبب على الاول بان وحدة الايمان في كلا المدين تدل على وحدة  
 الغاية فقد اسلفنا في مب ٢٦ ف ٢ ان موضوع الفضائل اللاهوتية التي من جملتها  
 الايمان هو الغاية القصوى غير ان الايمان لم يكن شأنه في العهد العتيق كشأنه  
 في العهد الجديد لان ما كان يعتقد اولئك مستقبلا نعتقد نحن واقعاً .  
 وعلى الثاني بان كل ما يجعل من الفرق بين الشريعة الجديدة والعتيقة يعتبر من  
 جهة الكمال وعدمه فان احكام كل شريعة تتعلق بافعال الفضائل وليس الباعث  
 لغير الكاملين الذين لم تحصل لهم بعد ملكة الفضيلة على افعال الفضائل كالباعث



للذين حصل لهم الكمال بملكة الفضيلة فان الذين لم تحصل لهم بعد هذه الملكة  
 انما يعثمهم على افعال الفضائل علل خارجية كالوعيد بالعقاب والوعد بثواب  
 خارجي كالجاء او الغنى او ما شاكل ذلك ولهذا كان يقال للشرعة العتيقة التي  
 كانت مفروضة على غير الكاملين اي على الذين لم ينالوا بعد النعمة شريعة الخوف  
 من حيث كانت تبعث على رعاية احكامها بالوعيد ببعض العقوبات ويقال  
 ايضاً انها تشتمل على بعض المواعيد الزمنية . واما الفضلاء فلانما يعثمهم على  
 افعالها حب الفضيلة نفسها لا الخوف من عقاب او طلب ثواب خارجي ولهذا  
 يقال للشرعة الجديدة القائمة اصالة بالنعمة الروحية المغاضة في القلوب شريعة  
 المحبة ويقال ايضاً انها تشتمل على المواعيد الروحية والابدية التي هي موضوعات  
 الفضيلة وخصوصاً المحبة فهم اذن يزعجون اليها بانفسهم لا تزوعهم الى امور اجنبية  
 عنهم بل نزوعهم الى امور تخصهم ولهذا ايضاً يقال ان الشرعة العتيقة «تضع اليد  
 لا القلب» لان من ينتهي عن خطيئة خوفاً من العقاب لا تكون ارادته بعيدة  
 عن الخطيئة مطلقاً كما تبعد عنها ارادة من ينتهي عن الخطيئة حباً بالبرارة ولهذا  
 يقال ان الشرعة الجديدة التي هي شريعة المحبة «تضع القلب» — على انه  
 قد كان في حال العهد العتيق من حصولوا على المحبة ونعمة الروح القدس وكان  
 اخص ما يتوقعونه المواعيد الروحية والابدية وبهذا الاعتبار كانوا ينتمون الى  
 الشرعة الجديدة وكذلك ايضاً يوجد في العهد الجديد بعض جسدوين لم يبلغوا  
 بعد كمال الشرعة الجديدة ولم يكن يد من حملهم في العهد الجديد على افعال الفضائل  
 برهة العقاب او بمواعيد زمنية ثم ان الشرعة العتيقة وان فرضت وصايا المحبة  
 لكنه لم يكن يؤلى بها الروح القدس الذي به «تفاض المحبة في قلوبنا» كما في روم ٥: ٥  
 وعلى الثالث بان الشرعة الجديدة يقال لها شريعة الايمان من حيث تقوم اصالة  
 بالنعمة التي تفاض باطناً على المؤمنين كما مر في بلجث الانف ف ١ و ٢ ولهذا

يقال لها أيضاً نعمة الإيمان وهي تشمل أيضاً تبعاً على أمور اديّة وطقسية غير  
انها لا تقوم اصاله بها كما كانت تقوم بها اصاله الشريعة العتيقة واما الذين ارضوا  
الله في العهد العتيق بالايمان فكانوا بهذا الاعتبار ينتمون الى العهد الجديد اذ لم  
يكونوا يدرون الا بالايمان بالمسيح واضع العهد الجديد ولهذا قال الرسول عن موسى  
ايضاً في عبر ١١: ٢٦ « كان يعتبر عار المسيح غنى اعظم من كثر المصريين »

### الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة حل هي مئة العتيقة

ينحصر الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مئة للعتيقة فان  
الانتماء ضد النسخ، والشريعة الجديدة تنسخ عبادات الشريعة العتيقة فقد قال الرسول  
في غلا ٢: ٥ « ان اختتمتم بالمسيح لا ينقسم شيئاً » فالشريعة الجديدة اذن  
ليست مئة للشريعة العتيقة

٢ وايضاً ان الضد لا يتم ضده. والرب قد فرض في الشريعة الجديدة احكاماً  
مضادة لاحكام الشريعة العتيقة في متى ٥: « سمعتم انه قيل للاولين: من طلق امرأته  
فليدفع اليها كتاب طلاق. اما انا فاقول لكم: من طلق امرأته فقد جعلها زانية »  
ومثل هذا يظهر ايضاً بعد ذلك حيث نهى عن القسم وعن عقاب القود وعن  
بعض الاعداً وكذا يظهر ايضاً ان الرب نسخ احكام الشريعة العتيقة المتعلقة  
بالتمييز بين الاطعمة بقوله في متى ١٥: ١١ « ليس ما يدخل الفم ينجس الانسان »  
فليست الشريعة الجديدة اذن مئة للشريعة العتيقة

٣ وايضاً من يفعل على خلاف مقتضى الشريعة فليس متماً لما والمسيح قد فعل اموراً  
على خلاف مقتضى الشريعة فهو قد نلس الابص كما في متى ٨: ٣ وهذا كان محظوراً  
في الشريعة ويظهر ايضاً انه قضى مراراً شرعية السبت حتى كان اليهود يقولون عنه  
« ان هذا الرجل ليس من الله لانه لم يحفظ السبت » كما في يو ٩: ١٦ فهو اذن لم يتم

الشريعة . فليست إذن الشريعة الجديدة الموضوعة منه متممة للشريعة العتيقة  
 ٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشمل على احكام اديّة وطقسيّة وقضائية  
 كما مرّ في مب ٩٩ ف ٤ . وقد ورد في متي ٥ ان الرب اتم الشريعة في بعض  
 احكامها ولكنه لم يرد فيه انه ذكر شيئاً من الاحكام القضائية والطقسية . فيظهر  
 ان الشريعة الجديدة ليست متممة لجميع احكام الشريعة العتيقة  
 لكن يعارض ذلك قول الرب في متي ١٧: ٥ «لم آت لالحد الناموس بل لاتم»  
 وقوله بعد ذلك عاجلاً «لا تزول يالا او نقطة واحدة من الناموس حتي يتم الكل»  
 والجواب ان يقال ان نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة نسبة الكامل  
 الى الناقص ومن شأن كل كامل ان يتم ما كان ناقصاً والشريعة الجديدة بهذا  
 الاعتبار متممة للشريعة العتيقة من حيث تعرض عما كان ناقصاً فيها - والشريعة  
 العتيقة يعتبر فيها امران غرضها والاحكام المتدرجة فيها . والغرض من كل  
 شريعة ان يصير الناس ابراراً وفضلاء كما اسلفنا في مب ٩٢ ف ١ فكان  
 الغرض المقصود من الشريعة العتيقة تقييد الناس وهذا لم تكن الشريعة  
 تستطيع بل كانت ترمز اليه بافعال طقسية وتمد به بالقول والشريعة الجديدة  
 باعتبار ذلك متممة للشريعة العتيقة لانها تهرّد بقوة تالم المسيح وهذا ما اراده  
 الرسول بقوله في رو ٨ : ٣ - ٤ « ما لم يستطع الناموس ان يجزه الله اذ ارسل  
 ابنه في شبه جسد خطيئة وقضى على الخطيئة في الجسد ليم بر الناموس فينا »  
 وهي ايضاً باعتباره منجزة لما وعدت به الشريعة العتيقة كقوله في ٢ كور ١ : ٢٠ « ان  
 مواعد الله كلها اتما في في » اي في المسيح . وهي ايضاً باعتبار ذلك تفعل  
 حقيقة ما كانت الشريعة العتيقة ترمز اليه رمزاً وعلايه قوله في كولوسي ١ : ٢  
 عن الاحكام الطقسية انها كانت « ظل المستقبلات اما الجسد فهو المسيح » ومن  
 ثم يقال للشريعة الجديدة شريعة الحقيقة وللشريعة العتيقة شريعة الظل او

الرمز — وأما الأحكام الشرعية المتينة فقد اتفقا المسيح بعمله وتعليمه أما بصله  
فلأنه أراد أن يختزن ويحفظ سائر الرسوم الشرعية التي كانت رعية لهده كقول  
في غلا ٤: «مولوداً تحت الناموس» وأما بتعليمه فعلى ثلاثة أنحاء أولاً  
بإيضاحه مفهوم الشريعة الحقيقي كما يظهر في القتل والزنى الذين كان الكعبة  
والفريسيون يحملون النهي عنها على الذي عن أفعالها الخارجة فقط فاتم  
المسيح الشريعة بإيضاحه أن ذلك النهي يتناول أفعالها الباطنة أيضاً . وثانياً  
برسمه كيف يُرعى من آمن الطرق ما كان مستنواً في الشريعة المتينة فان  
هذه الشريعة كانت تفرض مثلاً أن لا يبحث الإنسان ولكن هذه الفريضة  
تُرى على وجه آمن إذا كان الإنسان لا يحلف رأساً الا حين الضرورة . وثالثاً  
بإيادته عليها مشورات كالية كما يظهر من متى ١٩ حيث قال الرب لناك الذي  
قال انه قد حفظ وصايا الشريعة المتينة : واحدة تموزك ان تشاء ان تكون  
كاملاً فاذهب وبيع كل شيء لك الآية

إذا اجيب على الاول بان الشريعة الجديدة لا تلغى الشريعة المتينة الا  
في رسومها الطقسية كما مر في مب ١٠٣ ف ٣ و ٤ وهذه الرسوم كانت  
رمزاً الى شيء مستقبل فتأماها بوقوع ما كانت ترمز اليه يقضي بعدم وجوب  
رعايتها بعد ذلك للزوم ان هذه الرعاية لا تزال تدل على شيء مستقبل وغير  
واقع وذلك كما ان اواعد بنعمة مستقبلية يزول بانجازه بايلاء النعمة الموعودة  
وعلى هذا النحو تزول طقوس الشريعة عند تمامها

وعلى الثاني بان تلك الاحكام التي فرضها الرب ليست مضادة لاحكام  
الشريعة المتينة كما قال اوغسطينوس فقد قال في رده على فوستوس ك ١٩  
ف ٢٦ « ما رسمه الرب من عدم وجوب تطليق المرأة ليس مضاداً لما رسمته  
الشريعة فهي لم تقل من شاء فليطلق امرأته مما يصاده عدم التطليق بل انها لم

تكن تريد ان يطلق الرجل امرأته ولذلك جعلت له مهلة في اعداد كتاب  
الطلاق لعل نفسه التي تعجلت في المخاصمة تخمد سورة غضبها في اثناء ذلك  
فيعدل عن عزمه ولهذا فالرب تقريراً لعدم وجوب تطبيق المرأة بسهولة لم  
يستثن الاعلة الزنى ومثل ذلك ايضاً يقال في النهي عن القسم على ما تقدم وهو  
ظاهر ايضاً في النهي عن عقاب القود فان الشريعة عينت وجه الانتقام لئلا  
يتجاوز فيه حد الاعتدال والرب اراد ان يحتاط لذلك على وجه اكمل فخص  
على عدم الانتقام رأساً . واما بنقض الاعداء فقد كشف عن خطأ الفريسيين  
في فهمه بجعله اياتاً على ان لا ينفذ الشخص بل الاثم . واما التمييز بين الاطعمة  
الذي هو من الاحكام الطهسية فلم يأمر الرب ان لا يرعى في ذلك الحين بل  
اعلم ان ليس شيء من الاطعمة نجساً في طبعه بل باعتبار ما يرمز اليه فقط  
كما مر في مب ١٠٢ ف ٦

وعلى الثالث بان لمس الارض كان محظوراً في الشريعة لان الانسان  
كان ينحس به نجاسة تحرمه الدنوس الاقدس كما مر في مب ١٠٢ ف ٥ .  
والرب الذي كان يطهر الارض كان معصوماً عن هذه النجاسة . واما ما فعله  
يوم السبت فلم يجل به السبت حقيقة كما صرح بذلك في الانجيل اولاً لانه  
كان يفعل المعجزات بالقدره الالهية التي تفعل في كل وقت وثانياً لانه كان  
يفعل ما به نجاة الانسان مع ان الفريسيين كانوا يعنون يوم السبت بنجاة البهائم  
ايضاً وثالثاً لانه عذر تلاميذه في جمعهم السنبل يوم السبت لاجل الضرورة .  
لكنه كان يظهر في اعتقاد الفريسيين الباطل انه يحمله فانهم كانوا يعتقدون  
وجوب الامساك يوم السبت حتى عن الاعمال المفيدة للصحة وهذا كان  
خلاف المقصود من الشريعة

وعلى الرابع بان احكام التاموس الطهسية لما لم يرد ذكرها في متى ٥ لان

رعايتها تبطل رأساً بتمامها كما تقدم قريباً . اما الاحكام القضائية فقد ذكر  
منها حكم عقاب القود حتى يقاس عليه ما سواه وقد افاد بذلك انه لم يكن  
غرض الشريعة من هذا الحكم ان عقاب القود ناشئ عن شهوة الانتقام  
التي نهى عنها بحسب الانسان على ان يكون مستعداً لاحتمال اعظم الاهانات  
بل عن حب العدالة وهذا لا يزال قائماً في الشريعة الجديدة

### الفصل الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل هي مندرجة في الشريعة العتيقة  
يُحْتَمَلُ الى الثالث بان يقال . يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مندرجة  
في الشريعة العتيقة لانها قائمة على وجه الخصوص بالايمان ولذا يقال لها  
شريعة الايمان كما في رو ٣ : ٢٧ . والشريعة الجديدة تشتمل على عقائد  
ايمانية كثيرة ليست في الشريعة العتيقة . فهي اذن ليست مندرجة في  
الشريعة العتيقة

٢ وايضاً قال بعض السراح في تفسير قول متى ١٦ : ١٩ « من يبل واحدة  
من هذه الرصايا الصغار » ان رصايا الشريعة العتيقة اصغر اما رصايا الانجيل  
فاكبر . والاكبر يمنع اندراجها في الاصغر . فليست الشريعة الجديدة اذن  
مندرجة في العتيقة

٣ وايضاً ما يندرج في آخر يحصل بمصوله فلو كانت الشريعة الجديدة  
مندرجة في العتيقة لوجبت بوجودها فلم يكن في وضع الشريعة الجديدة بعد  
وجود العتيقة فائدة . فليست الشريعة الجديدة اذن مندرجة في الشريعة العتيقة  
لكن يعارض ذلك قوله في حز ١ : ١٦ « كان الدولاب في الدولاب »  
اي كان العهد الجديد في العهد العتيق كما فسر غرينوريوس في خط ٦ على  
حزقيال

والجواب ان يقال ان شيئاً يندرج في آخر على نحوين بالفعل كاندراج التخزين في الحيز وبالقوة كاندراج المعلول في العلة او التام في الناقص كما يندرج بالقوة النوع في الجنس والشجرة كلها في البذر . والشريعة الجديدة مندرجة بهذا النحو في الشريعة العتيقة فقد مر في ف ١ ان نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة نسبة الكامل الى الناقص . ومن ثم قال ثم الذهب في تفسيره قول مر ٤ : ٢٨ الارض من نفسها تُخْرِجُ اَوَّلًا العشب ثم السنبُل ثم الحنطة ثمثلاثة سيف في السنبُل ما نصه « تُخْرِجُ اَوَّلًا العشب في شريعة الطبيعة ثم السنبُل في شريعة موسى ثم الحنطة المثلثة في الانجيل » فالشريعة الجديدة اذن موجودة في الشريعة العتيقة وجود الثمرة في السنبُل

اذن اوجب على الاول بان جميع العقائد الایمانية الواردة صراحة في العهد الجديد واردة في العهد العتيق ضمناً وتحت صور رمزية وعلى هذا فالشريعة الجديدة مندرجة في العتيقة حتى باعتبار العقائد الایمانية ايضاً

وعلى الثاني بانه انما يقال ان احكام الشريعة الجديدة اعظم من احكام الشريعة العتيقة باعتبار التصريح بها واما باعتبار جوهرها فجميعها مندرجة في العهد العتيق ومن ثمه قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ١٩ ف ٢٣ و ٢٨ « ان ما حض عليه الرب اورسمة حيث يقول : اما انا فاقول لكم : يكاد يوجد كله في كتب العهد العتيق ايضاً الا انه لما كان اليهود لا يفهمون بالقتل الا امانة الجسد الانساني صرح الرب بان كل حركة فاسدة في الانسان يقصد بها مضرة اخيه تدخل تحت جنس القتل » وباعتبار مثل هذه التصريحات فجعل احكام الشريعة الجديدة اعظم من احكام الشريعة العتيقة . على انه ليس يتمتع اندراج الاكبر في الاصغر بالقوة كاندراج الشجرة في البذر وعلى الثالث بان ما وضع ضمناً يجب ايضاحه والتصريح به وهذا ماوجب

وضع الشريعة الجديدة بعد العتيقة

### الفصل الرابع

في ان الشريعة الجديدة حل في اقل من الشريعة العتيقة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة اثقل من الشريعة العتيقة فقد قال في التفسير آية متى ١٩: ٥ : من يحمل واحدة من هذه الوصايا الصغار : ما نصه « ان وصايا موسى وهي لا تقتل لا تزن يسهل حفظها فعلاً اما وصايا المسيح وهي لا تغضب لا تشبه فيصعب حفظها فعلاً » فالشريعة الجديدة اذن اثقل من العتيقة

٢ وايضاً ان الاستمتاع بسعادة الدنيا لاسهل من احتمال مكارها وحفظ الشريعة كان يرتب عليه في العهد العتيق السعادة الزمنية كما يظهر في تث ٢٨ واما حفظ الشريعة الجديدة فيرتب عليه مكاره كثيرة كقوله في ٢ كور ٦ : ٤ - ٥ لظهر انفسنا نكدام الله في الصبر الكثير والشدائد والضرورات والمشقات الآية . فالشريعة الجديدة اذن اثقل من الشريعة العتيقة

٣ وايضاً ما يحصل عن زيادة على آخر يظهر انه اصعب منه . والشريعة الجديدة تحصل عن زيادة على العتيقة فان الشريعة العتيقة نهت عن الخبث والشريعة الجديدة نهت عن القسَم ايضاً والشريعة العتيقة نهت عن تطليق الزوجة بغير كتاب طلاق والشريعة الجديدة نهت عن تطليقها رأساً كما في متى ٥ على ما فسر اوغسطينوس : فالشريعة الجديدة اذن اثقل من الشريعة العتيقة

لكن يارض ذلك قوله في متى ٢٨: ١١ « قاتلوا الي يا جميع المتبعين والمتكئين » وقد قال ايلاريوس في تفسير هذه الآية « يدعو اليه المتبعين بمشقات الشريعة والمتكئين بخطايا العالم » ثم قوله بعد ذلك عن نير الانجيل



ع ٣٠ « لان نيري لينٌ وحلي خفيف » فالشريعة الجديدة اذن اخف  
من العتيقة

والجواب ان يقال ان المشقة في افعال الفضائل التي عليها مدار احكام  
الشريعة يمكن اعتبارها على نحوين احدهما من جهة الافعال الخارجة التي هي  
في نفسها شاقة وثقيلة . والشريعة العتيقة بهذا الاعتبار اثقل جداً من الشريعة  
الجديدة لانها كانت توجب سبعة مقلوسها الكثيرة من الافعال الخارجة ما لا  
توجبها الشريعة الجديدة فان هذه ما عدا احكام الشريعة الطبيعية لم تفرض  
سبعة تعاليم المسيح والرسل الا اموراً قليلة جداً على انه قد زيد عليها بعد ذلك  
امورٌ اخرى وضعها الآباء القديسون الا ان اوغسطينوس قال انه لا بد في  
هذه ايضا من رعاية جانب الاعتدال لئلا تعدوها عيشة المؤمنين شاقة فهو  
قد قال في جوابه على مباحث كانون الثاني عن بعض « ان ديننا الذي جعلناه  
وأفاه الله بقلة اسرار شعائره وغاية وضوحها ذاسعة وسهولة يضيفونه بتكاليف  
شاقة تُستخف في جنبها حالة اليهود الذين يخضعون لتكاليف ناموسية لا رسوم  
إشريعة محضة » - والثاني من جهة الافعال الداخلة كمراتلة فعل الفضيلة  
بنشاط وطيب نفس والفضيلة تدور على هذا النحو من المشقة فان ذلك يشق  
جداً على من ليس فاضلاً لكنه يصير بالفضيلة سهلاً واحكام الشريعة الجديدة  
بهذا الاعتبار اثقل من احكام الشريعة العتيقة فان الشريعة الجديدة تهى  
عن حركات النفس الباطنة والشريعة العتيقة لم تكن تهى عنها صريحاً في كل  
شيء وان كانت تهى عنها في بعض الامور على انها لم تكن تهى عنها تمت  
طائفة عقوبة . وهذا في غاية المشقة على من ليس فاضلاً فقد قال الفيلسوف  
ايضاً في كتاب الاخلاق ٥ ب ٩ ان فعل ما يفعله العادل سهل اما فعله  
بالطريقة التي يفعله بها العادل اي بنشاط وطيب نفس فهو مستعص عند

من ليس عادلاً وقيل أيضاً في ١ يوحنا ٣: ٥ «وصاياهم ليست ثقيلة» وقد فسر ذلك  
 أوغطينوس بقوله «ليست ثقيلة على الحب لكنها ثقيلة على غير الحب»  
 إذاً اجيب على الاول بان كلام فم الذهب هناك على مشقة الشريعة  
 الجديدة من حيث فهمها الصريح للحركات الباطنة كما هو ظاهر  
 وعلى الثاني بان ما يحتمله حفظ الشريعة الجديدة من المكافاة ليس  
 مفروضاً من الشريعة لكن المحبة القائمة بها هذه الشريعة تسهل احتمالها فقد  
 قال أوغطينوس في كتابه في خطبة الرب «ان المحبة تجعل جميع المحن الشديدة  
 والمشايق العظيمة مستهلة وكلاشي»

وعلى الثالث بان ما زيد على احكام الشريعة العتيقة انما يقصد به انقاذ  
 ما كانت تأمر به من اسهل وجه كما قال أوغطينوس في كلامه على خطبة  
 الرب في الجبل ١ فليس ذلك اذن دليلاً على ان الشريعة الجديدة اثقل  
 بل بالحري على انها اسهل

#### المبحث الثامن بعد المئة

في مندرجات الشريعة الجديدة — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في مندرجات الشريعة الجديدة ومدار البحث في ذلك على اربع  
 مسائل — ١ في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بافعال ظاهرة او تنهى عنها — ٢  
 هل هي وايية بما تأمر به او تنهى عنه من الافعال الظاهرة — هل تهذب الناس في  
 الافعال الباطنة على ما ينبغي — ٤ هل تصيب بما تزيده على الاحكام من المثورات

#### الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بالافعال ظاهرة او تنهى عنها  
 يقتضى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لا يجب ان تأمر  
 بافعال ظاهرة او تنهى عنها لانها هي انجيل الملكوت كقوله في متى ٢٤ : ١٤  
 «سنادى بالانجيل الملكوت هذا في جميع المسكونة» وملكوت الله ليس يقوم

بالافعال الظاهرة بل بالافعال الباطنة فقط كقوله في لو ١٧ : ٢١ » ان ملكوت الله في داخلكم « وفي رو ١٤ : ١٧ » ان ملكوت الله ليس اكلاً ولا شرباً بل هو بروسلام وفرح في الروح القدس « فالشريعة الجديدة اذن ليس يجب ان تامر بافعال ظاهرة او تنهى عنها

٢ وايضاً ان الشريعة الجديدة هي شريعة الروح كما في رو ٨ : ٢٠ وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية كما في ٢ كور ٣ : ١٧ ولا حرية حيث يجب على الانسان فعل شيء ظاهر او اجتنابه . فليس في الشريعة الجديدة اذن اوامر او نواهي تتعلق بالافعال الظاهرة

٣ وايضاً يراد بجميع الافعال الظاهرة ما يُفعل باليد كما ان الافعال الباطنة هي ما يُفعل بالقلب . والفرق بين الشريعة الجديدة والشريعة العتيقة ان هذه تقمع اليد والشريعة الجديدة تقمع القلب كما قال معلم الاحكام حكم ٣ . فليس ينبغي اذن ان يُحمل في الشريعة الجديدة من الاوامر والنواهي ما يتعلق بالافعال الظاهرة بل ما يتعلق بالافعال الباطنة فقط

لكن يمارض ذلك ان الناس يصيرون بالشريعة الجديدة ابناء النور كقوله في يو ١٢ : ٣٦ » آمنوا بالنور لتكونوا ابناء النور « وابناء النور يمدح بهم ان يفعلوا افعال النور ويعرضوا عن افعال الظلمة كقوله في افس ٥ : ٨ » كنتم حيناً ظلمة اما الآن فانتم نور في الرب فاسلكوا كابناء النور « فقد وجب اذن ان تأمر الشريعة الجديدة بعض الافعال الظاهرة وتنهى عن بعضها والجواب ان يقال قد مر في ب ١٠٦ ف ١ و ٢ ان الشريعة الجديدة تقوم اصالة بنعمة الروح القدس التي تظهر في الايمان الذي يعمل بالهبة وهذه النعمة تحصل للناس باين الله المتأنس الذي ملأت النعمة اولاً ناسوته ثم اتصلت منه الينا كقوله في يو ١٤ : ١ » الكلمة صار جسداً « ثم قوله هناك » مملوءاً نعمة

وحنًا» ثم قوله بعد ذلك ع ١٦ «ومن امتلائه نحن كلنا اخذنا نعمة بدل نعمة»  
 ثم قوله بعده ع ١٧ «اما النعمة والحق فيسوع المسيح حصلا» فكان اذن من  
 الملائم ان النعمة المنبثقة عن الكلمة التجسد تقضي الينا بظواهر محسوسة وان  
 هذه النعمة الباطنة التي بها يخضع الجسد للروح يصدر عنها افعال ظاهرة  
 محسوسة

اذا نقرر ذلك فعلاقة الافعال الظاهرة بالنعمة يمكن ان تكون من وجهين  
 اولاً من حيث تؤدي الى النعمة وهذه هي افعال الاسرار الموسومة في الشريعة  
 الجديدة كالعمودية والاوارستيا ونحوها وثانياً من حيث تحصل عن فصل  
 النعمة وهذه على قسمين فمنها ما هو موافق او منافع بالضرورة للنعمة الباطنة  
 القائمة بالايان الذي يعمل بالحبة وهذا القسم من الافعال الظاهرة تأمر به  
 الشريعة الجديدة او تنهى عنه كاتأمر بالاعتراف بالايان وتنهى عن انكاره ففي  
 متى ١٠ : ٣٢ - ٣٣ «من يعترف بي قدام الناس اعترف به انا قدام ابي»  
 ومن ينكرني قدام الناس انكره انا قدام ابي» ومنها ما ليست موافقة او منافية  
 بالضرورة للايمان الذي يعمل بالحبة وهذه لا تأمر بها او تنهى عنها الشريعة  
 الجديدة في رسمها الاول بل تركها الشارع وهو المسيح لرأي كل واحد في  
 الادارة الموكولة اليه فيكون اذن لكل انسان ان يحكم بما يراه موافقاً لنفسه من  
 فعل هذه الافعال او اجتنابها ولكل رئيس ان يأمر مرؤوسيه بما يجب فعله  
 او اجتنابه منها . ومن ثم فهذه الاعتبار ايضاً يقال لشريعة الانجيل شريعة  
 الحرية لان الشريعة العتيقة كانت تجزم باكثر هذه الافعال وتترك قليلاً منها  
 لحرية الناس ورأيهم

اذ اوجب على الاول بان ملكوت الله يقوم اصاله بالافعال الباطنة لكن  
 يتعلق به تبعاً ايضاً كل ما يمتنع وجود الافعال الباطنة من دونه كما انه اذا كان

ملكوت الله برأ باطناً وسلاماً وفرحاً روحياً وجب ان تكون جميع الافعال  
الظاهرة المنافية للبر او السلام او الفرح الروحي منافيةً لملكوت الله فوجب ان  
يُنعَى عنها في تخيل الملكوت واما الافعال المباحة بالنسبة الى ذلك كتناول  
هذا الطعام او ذاك فليس فيها ملكوت الله ولهذا قال الرسول اولاً «ان ملكوت  
الله ليس أكلاً وشرباً»

وعلى الثاني بان الحر المختار هو من كان علةً لنفسه كما قال الفيلسوف  
في الالهيات ك ١ ب ٢ فالذي يفعل اذن مختاراً هو الذي يفعل من تلقاء نفسه  
وفعل الانسان بالملكة الملائمة لطباعه فعلٌ من تلقاء نفسه لان الملكة تميل  
بصاحبها كالطبيعة اما اذا كانت الملكة منافية للطبيعة فالانسان ليس يفعل  
من حيث هو هو بل باعتبار فساد طارئ عليه . ولما كانت نعمة الروح  
القدس بمنزلة ملكة باطنة مفاضة علينا تميل بنا الى سداد الفعل كانت تبعثنا  
على ان نفعل اختياراً ما يوافق النعمة ونجتنب ما ينافيها — وعلى هذا فالشرعية  
الجديدة يقال لها شرعية الحرية لوجهين اولاً لانها لا توجب علينا ان نفعل او  
نجتنب الا تلك الافعال التي هي في نفسها ضرورية او منافية للغلاص والتي  
يتعلق بها امر الشرعية او نهيا وثانياً لانها تجعلنا ايضاً ان ننتل اختياراً هذه  
الاوامر او النواهي من حيث تبعثنا النعمة الباطنة على امتثالها وباعتبار هذين  
الوجهين يقال للشرعية الجديدة شرعية الحرية الكاملة كما في مع ٢٥ : ١  
وعلى الثالث بان قمع الشرعية الجديدة للقلب عن الحركات الغير  
المرتبة يستلزم قمعاً لليد ايضاً عن الافعال الغير المرتبة التي هي معلولات  
للحركات الباطنة

### الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب الافعال الظاهرة

يصحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست وافية بترتيب الافعال الظاهرة اذ يظهر ان اخص متعلقاتها هو الايمان الذي يعمل بالحبّة كقوله في غلا ٥ : ٦ « في يسوع المسيح لا يقوى الختان ولا القلف على شيء بل الايمان الذي يعمل بالحبّة » والشريعة الجديدة صرحت ببعض العقائد الايمانية التي لم تكن صريحة في الشريعة العتيقة كمقيدة التثليث . فكان يجب ان تزيد ايضاً افعالاً اديّة ظاهرة لم تكن مرسومة في الشريعة العتيقة ٢ وايضاً ان الشريعة العتيقة لم يرسم فيها الاسرار فقط بل بعض الاقداس ايضاً كما اسلفنا في مب ١٠١ ف ٤ ومب ١٠٢ ف ٤ . واما الشريعة الجديدة فقد رسم فيها الرب بعض الاسرار لكن يظهر انه لم يرسم فيها اقداساً اي اموراً خاصة بتقديس هيكل او آنية او باقامة عيد . فالشريعة الجديدة اذن لم ترتب الافعال الظاهرة ترتيباً كافياً

٣ وايضاً كما ان الشريعة العتيقة كانت تشمل على عبادات خاصة بخدام الله كانت تشمل ايضاً على عبادات خاصة بالشعب كما مرّ في مب ١٠١ ف ٤ ومب ١٠٢ ف ٦ عند الكلام على طقسيات الشريعة العتيقة . وقد فُرض في الشريعة الجديدة بعض العبادات على خدام الله كقول في متى ١٠ : ٩ « لا تقتنوا ذهباً ولا فضة ولا نحاساً في مناطلكم » وكالتي وردت بعد ذلك وفي لو ٩ : ١٠ فكان ينبغي ان يُفرض فيها بعض العبادات على الشعب المؤمنين ايضاً

٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة ما عدا الاحكام الادبية والطقسية كانت تشمل ايضاً على احكام قضائية . والشريعة الجديدة ليس فيها احكام قضائية .

فهي اذن غير وافية بترتيب الافعال الظاهرة

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٢٤: ٧ »كل من يسمع كلامي هذا ويعمل  
به يشبه رجلاً حكيمًا بنى بيته على الصخر« والبناء الحكيم لا يترك شيئاً مما هو  
ضروري للبناء . فكلام المسيح اذن يتضمن بالكفاية كل ما يرجع الى الخلاص البشري  
والجواب ان يقال ان الشريعة الجديدة لم يجب ان تتعلق امرها او  
نهيها من الافعال الظاهرة الا بما تنادى به الى النعمة او بما يعود ضرورة الى حسن  
استعمالها كما تقدم في الفصل الآف . ولاتنا لا نستطيع ان نجزز النعمة من  
تلقاها انفسنا بل بواسطة المسيح فقط رسم الرب بنفسه الاسرار التي بها نجزز  
النعمة وهي المعمودية والواخارستيا ودرجة خدام الشريعة الجديدة متخذاً لتلك  
الرسل والاثنيين والسبعين تلميذاً والتوبة والزواج الغير المنفك ثم وعد بسر  
التييت بارسال الروح القدس . وقد ورد ايضاً انه بناء على رسمه شفى الرسل  
المرضى بمسحهم بالزيت كما في ٦ وهذه هي اسرار الشريعة الجديدة — واما  
حسن استعمال النعمة فلما يكون بافعال المحبة وهذه الافعال من حيث هي ضرورية  
للفضيلة ترجع الى الاحكام الادبية التي كانت تشمل عليها الشريعة العتيقة ايضاً  
وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي ان تزيد الشريعة الجديدة على الشريعة العتيقة  
شيئاً من الافعال الظاهرة . واما تعيين هذه الافعال بالنسبة الى عبادة الله  
فيعود الى احكام التاموس الطقسية وبالنسبة الى القريب فيعود الى احكامه  
القضائية كما مر في مب ٩٩ ف ٤ ولما لم يكن تعيينها هذا ضرورياً في نفسه  
للعمة الباطنة القائمة بها الشريعة لم يدخل تحت امر الشريعة الجديدة بل ترك  
لراي الناس واختيارهم فنه ما ترك للروميين وهو ما يرجع الى واحد واحد  
منهم ومنه ما ترك للرومانيين والروحيين وهو ما يرجع الى المنفعة العامة  
— اذا قرر ذلك لم يكن واجباً ان تعين الشريعة الجديدة بامرها او نهيا شيئاً

من الافعال الظاهرة سوى الاسرار والاحكام الادبية التي ترجع من نفسها الى حقيقة النعمة كالنهي عن القتل والسرقة ونحو ذلك

اذّا اجيب على الاول بان المقائد الایمانية هي فوق العقل البشري فلا نستطيع البلوغ اليها الا بالنعمة ولذلك لما ازداد فيض النعمة وجب التصريح بمقائد كثيرة واما افعال الفضائل فترشد اليها بالعقل الطبيعي الذي هو قانون للافعال البشرية كما مرّ في مب ١٩ ف ٣ ومب ٦٣ ف ٢ فلم يكن اذن حاجة الى وضع احكام لما عدا احكام الثاموس الادبية التي يرشد اليها العقل

وعلى الثاني بان اسرار الشريعة الجديدة تمنح فيها النعمة التي لا تصدر الا عن المسيح فوجب ان ترسم منه واما الاقداس كنكريس الميكل او المذبح او نحوهما وكقائمة الاعياء فلا تمنح فيها النعمة ولهذا ترك الرب رسمها لاختيار المؤمنين ورايم لانها ليست في نفسها ضرورية للنعمة الباطنة

وعلى الثالث بان الرب لم يرسم تلك الاحكام للربسل على انها عبادات طقسية بل على انها رسوم ادبية وهي تحمل وجهين احدهما وهو ما ذهب اليه اوسطينوس في كتاب اتفاق الانجيليين ف ٣٠ ان لا تكون من قيل الامر بل من قيل الاذن فان الرب اذن لهم ان يذهبوا للتبشير بلا مزود ولا عصا ولا شي عيشه ذلك فكانه بذلك اولاهم الحق على ان يناولوا ضروريات معاشهم ممن كانوا يشرونهم ولهذا عقب ذلك بقوله « لان القاعل مستحق طعامه » ومن اخذ معه ما يتقوت به اثناء التبشير دون ان ياخذ نفقته ممن يشرم بالانجيل فليس يخطأ بذلك بل يكون قد فعل اكثر ما يجب عليه كاقبل بولس على ما في ١ كور ٩ والثاني وهو ما ذهب اليه آخرون من الآباء القديسين ان تكون رسوماً وقيمة وضعت للربسل في الوقت الذي كانوا يرسلون فيه للتبشير في اليهودية قبل تالم المسيح فان الربسل الذين كانوا حيطئ تحت تدبير



المسيح كالأحداث كان لا بد لهم ان يتلقوا منه قوانين مخصوصة بهم شأن سائر  
 الرؤوسين مع رؤسائهم ولا سببا لانه كان لا بد من ترمسهم شيئا فشيئا في  
 التنزه عن الاهتمام بالزمنيات ما كان يعلمهم اهلا لان ينادوا بالانجيل في  
 المسكونة كلها فلا بدع اذا رسم لميشهم طرائق معينة ما دام عهد الشريعة  
 العتيقة قائما وما داموا غير حاصلين على حرية الروح الكاملة . وحين دنا زمان  
 تأمل ابطال ما رسمه لهم من ذلك لانهم كانوا ترمسوا فيه بالكفاية وعليه قوله في  
 لو ٢٢ : ٣٥ - ٣٦ « لما ارسلتكم بلا كيس ولا مزود ولا حذاء هل اعوزكم  
 شيء ؟ » قاتوا لا . فقال لهم اما الآن فن له كيس فليأخذه وكذلك من له  
 مزود » وذلك لانه كان قد دنا زمان الحرية الكاملة فترك لاختيارهم  
 ورأيهم ما ليس في نفسه ضروريا للفضيلة

وعلى الرابع بان الاحكام القضائية اذا اعتبرت في نفسها ليست ضرورية  
 للفضيلة في خصوصياتها بل انما هي ضرورية لها في حقيقة العدل العامة ولهذا  
 ترك الرب امر تعيينها لأمر أولئك الذين سيلون سياسة الغير الروحية او الزمنية  
 لكنه أوضح شيئا ما ورد منها في الشريعة العتيقة بسبب سوء فهم الفريسيين  
 لها كما ساتي قريبا

### الفصل الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب افعال الانسان الباطنة  
 يخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست وافية  
 بترتيب افعال الانسان الباطنة فان الوصايا المفروضة على الانسان بالنسبة الى  
 الله والى القريب عشر . والرب لم يوضح منها الا ثلاثا وهي النهي عن القتل  
 والنهي عن الزنى والنهي عن الخبز . فيظهر اذن من عدم ابضاحه الوصايا  
 الأخرى انه لم يجعل للانسان نظاما كافيا

٢ وايضاً ان الرب لم يرسم في الانجيل شيئاً من الاحكام القضائية الا ما كان متعلقاً بطلاق الزوجة وبعبودية القود وباضطهاد الاعداء . وفي الشريعة العتيقة احكام اخرى قضائية كثيرة كما مر في مب ١٠٦ ف ٤ ومب ١٠٥ . فهو اذن لم يجعل لميشة الناس نظاماً كافياً من هذا القليل

٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشتمل ما عدا الاحكام الادبية وانقضائية على احكام رطقسية . وهذه لم يرسم الرب فيها شيئاً . فيظهر اذن ان رسمه لم يكن كافياً

٤ وايضاً ان حسن الاستعداد الباطن في ضمير الانسان يقتضي ان لا يأتي الانسان عملاً صالحاً لغاية زمنية . وهناك خيرات زمنية كثيرة غير الكرامة البشرية واعمالٌ صالحة كثيرة غير الصوم والصدقة والصلوة . فلم يكن ينبغي ان يعلم الرب الناس ان يمتنعوا في هذه الثلاثة فقط مجد الكرامة البشرية دون غيرها من الخيرات الدنيوية

٥ وايضاً ان الانسان مفعولٌ على ان يتم بما هو ضروري لقوام حياته وهذا الاهتمام بشاركه فيه سائر الحيوانات ايضاً وعليه قوله في ام ٦: ٦ - ٨ « انهب الى الثملة اميها الكسلان وانظر طرقها . . تُعدُّ في الصيف طعامها وتجمع في الحصاد أكلها » وكل ما يرسم ضد ميل الطبيعة فليس يعدل امضادته الشريعة الطبيعية . فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي ان ينهى الرب عن الاهتمام بالكل والملبس

٦ وايضاً ليس ينبغي ان ينهى عن شيء من افعال الفضيلة . والدينونة من افعال العدل كقوله في مز ٩٣ : ١٥ « الى متى يصير العدل الى الدينونة » فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي ان ينهى الرب عن الدينونة وهكذا يظهر ان الشريعة الجديدة لم ترسم نظاماً كافياً لافعال الانسان الباطنة

لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل كـ ١٦  
 « ينبغي أن يعلم أن قوله من يسمع كلامي هذا يدل دلالة كافية على أن خطبة  
 الرب هذه مستوفية جميع الأحكام التي تقوم بها العيشة المسيحية »

والجواب أن يقال أن الخطبة التي القاها الرب في الجبل كما في  
 متى ٥ - ٧ تتضمن كل قوام العيشة المسيحية كما هو واضح من شهادة  
 اوغسطينوس الموردة آنفاً وقد رتب فيها حركات الانسان الباطنة ترتيباً  
 كاملاً فإنه بعد أن صرح بنهاية الطوبى واطراً مقام الرسل الذي كان ينبغي  
 انتشار التعليم الانجيلي بولسطنهم جعل يرب حركات الانسان الباطنة أولاً  
 نحو نفسه وثانياً نحو قريبه - اما نحو نفسه فعلى نحوين باعتبار أن في الانسان  
 حركتين باطنيتين الى الافعال وهما ارادة الافعال وقصد الناية منها فرتب  
 أولاً ارادة الانسان على مقتضى احكام التاموس المختلفة اذ رسم ان يجتنب  
 الانسان لا الافعال الظاهرة التي هي في نفسها قيحة فقط بل الافعال الباطنة  
 واسباب الشرور ايضاً ثم رتب بعد ذلك قصد الانسان فعلنا ان لا نلتبس في  
 ما نفعله من الصلاح المجيد البشري ولا غنى العالم الدنيء عبر عنه بكثرة الكوز  
 في الارض ثم رتب بعد ذلك حركة الانسان الباطنة نحو قريبه فرسم ان لا  
 ندين القريب بغير عدل او عن سوء ظن او مجرد وهم وان لا نتسامح ايضاً معه  
 فنأتمنه على الاقداس اذا لم يكن اهلاً لها - واخيراً علمنا كيفية السلوك على  
 مقتضى التعليم الانجيلي وذلك بان نلتبس العون الالهي ونحاول السخول من  
 باب الفضيلة الكاملة الضيق ونحترس من اغواء اهل الخداع وان حفظ وصاياه  
 ضروري للفضيلة فلا يكفي لما مجرد الاقرار بالايان او فعل المييزات او مجرد  
 السماع

اذ اُجيب على الاول بان الرب اتما اوضح تلك الوسايا التاموسية التي

لم يكن الكتبة والقريسيون يحسنون فهمها وهذا كان يقع على الخصوص في ثلاث من الوصايا العشر فانهم كانوا يعتبرون ان النبي عن الزنى والقتل لما يتناول الفعل الظاهر فقط دون الاشتباه بالباطن . ولما كانوا يحصون اعتبارهم هذا بالقتل والزنى دون السرقة او شهادة الزور لان حركة الغضب الباعثة على القتل وحركة الشهوة الباعثة على الزنى يظهر انهما مركبتان في طباعتنا على نحو ما يختلف اشتباه الحلف او شهادة الزور . واما الحنث فلما لم يكونوا يحسنون فهمه لانهم مع اعتقادهم انه خطيئة كانوا يعتقدون ان اشتباه الحلف في نفسه والاكتار منه محمود لا اعتبارهم انه يهود الى اجلال الله ولهذا صرح الرب بان الحلف لا يبنى اشتباهه على انه امر محمود بل الافضل ان يكون الكلام بدون حلف الا عند الضرورة

وعلى الثاني بان الكتبة والقريسيين كانوا يضغطون في فهم الرسوم القضائية على نحوين اما اولاً فلانهم كانوا يعتبرون من باب العدل في نفسه بعض ما ورد في شريعة موسى من باب الاذن وهو طلاق الزوجة واخذ الربى من الاجاب ولهذا نهي الرب في متى ٥ : ٣٢ عن طلاق الزوجة وفي لوقا ١٦ : ٣٠ عن اخذ الربى بقوله « اقرضوا غير مؤملين شيئاً » — واما ثانياً فلان بعض ما كانت الشريعة العتيقة امرت بفعله من باب العدل كانوا يعتبرون وجوب فعله ناشئاً عن حب الانتقام او عن الطمع في الامر ائتمنية او عن بغض الاعداء وذلك في ثلاثة رسوم فانهم كانوا يحسبون شهوة الانتقام جائزة لما رُسم من عقوبة القودمع انما رُسمت رعاية للعدالة لا تذرعا الى الانتقام فدفعا لسوء فهمهم هذا علم الرب ان الانسان يجب ان يكون مستعداً لاحتال أكثر من ذلك ايضاً عند اقتضاء الحال — واما حركة الطمع فكانوا يعتبرونها جائزة بسبب تلك الرسوم القضائية التي كانت توجب رد المسلوب مع زيادة عليه كما مر في مب ١٠٥

ف ٢ ج ٩ مع ان هذا لما رسمته الشريعة رعاية للمدلة لا لتسيماً لحال الطمع ولهذا علنا الرب ان لا نطلب بآلتنا عن طمع بل ان نكون مستعدين لان نعطي أكثر منه ايضاً عند اقتضاء الحال - واما حركة البغض فكانوا يعتبرونها جائزة لما رُسم في الشريعة من قتل الاعداء مع ان الشريعة لما رسمت ذلك انفاذاً للمدلة كما مر في مب ١٠٥ ف ٣ ج ٤ للثبني ولهذا علم الرب ان نحب الاعداء وان نكون مستعدين للاحسان اليهم اذا اقتضت الحال ذلك فان هذه الرسوم ينبغي ان تُفهم على حسب استعداد الروح كما فسرهما اوغسطينوس في الموضع المتقدم ف ١٩

وعلى الثالث بان الرسوم الادية كان لابد من بقائها بكليتها في الشريعة الجديدة لانها ترجع في نفسها الى حقيقة الفضيلة واما الرسوم القضائية فلم يكن بقاؤها في الشريعة الجديدة ضرورياً بالوجه الذي رسمته الشريعة العتيقة بل فوّضت كيفية رسمها في الشريعة الجديدة الى رأي الناس ولهذا كان مرسومه لنا الرب في هذين الجنتين من الرسوم وافيّاً بالمراد . واما الرسوم الطقسية فان تمام الحقيقة الرموز بها اليها كان يوجب اتساخها رأساً . ولهذا لم يرسم لنا الرب شيئاً في شأنها في ذلك التعليم العمومي لكنه صرح في موضع آخر بان العبادة الجسمانية التي كانت مرسومة في التاموس يجب استبدالها كلها بالعبادة الروحية كما يظهر من قوله في يو ٤ : ٢١ - ٢٣ « تاتي ساعة تسجدون فيها للآب لا في هذا الجبل ولا في اورشليم بل الساجدون الحقيقيون يسجدون للآب بالروح والحق »

وعلى الرابع بان جميع الامور المادية ترجع الى ثلاثة وهي الجاه والنفي واللذة كقوله في ١ يو ٢ : ١٦ « كل ما في العالم هوشوة الجسد (وهذا الى لثة الجسد) وهشوة العين (وهذا الى النفي) ونفخ الحياة » (وهذا الى طلب

الكرامة والجاه) والتاموس لم يعد بما لا حاجة اليه من ملاذ الجسد بل نهى عنه لكنه وعد بملو الجاه ووفرة الثنى ففي تث ٢٨ : ١ « اذا سمعت صوت الرب الهك يبعثك فوق جميع الامم » وهذا الى الاول ثم قيل بعد ذلك في عد ١١ « يميز لك جميع الخيرات » وهذا الى الثاني . وهذه الوعود لم يكن اليهود يحسنون فيها فكانوا يجعلونها غاية لعبادة الله . ولهذا دفع الرب هذا الخطأ بتعليمه اولاً انه لا ينبغي فعل شيء من افعال الفضائل لاجل المجد البشري وجعل ثلاثة افعال مرجحاً لكل ما سواها فكل ما يفعله فاعل " تقم شهيواته يرجع الى الصوم وكل ما يفعل بحبة بانقر يب يرجع الى الصدقة وكل ما يفعل لعبادة الله يرجع الى الصلوة واتما خص بذلك هذه الثلاثة لان اناس يتذرعون به عادة الى بلوغ المجد والكرامة وثانياً انه لا ينبغي ان نجعل غايتنا في الثنى بقوله « لا تكنزوا لكم كنوزاً على الارض »

وعلى الخامس بان الرب لم ينه عن الاهتمام الضروري بل عن الاهتمام الخارج عن حد الترتيب وهذا الاهتمام النهي عنه على ثلاثة انحاء فقد نهينا اولاً عن ان نجعل غايتنا في الامور الزمنية وعن ان نعبد الله لاجل ضروريات المأكل والملبس وهذا ما اراده الرب بقوله لا تكنزوا لكم الآيات وثانياً عن ان نهتم بالزمنيات مع اليأس من العون الالهي وهذا ما اراده بقوله « يعلم ابوك انكم تحتاجون الى هذا كله » وثالثاً عن ان يكون اهتمامنا مقروناً بالاعتقار بانفس اي ان يثق الانسان من نفسه انه يستطيع باهتمامه ان يحصل على ضروريات المعاش من دون العون الالهي . وقد قضى الرب هذا الاعتقار بقوله « لا يستطيع الانسان ان يزيد شيئاً على قامته » ورابعاً عن ان يهتم الانسان بامر قبل اوانه اي عن ان يهتم الآن بما ليس من شأن الزمان الحاضر بل من شأن الزمان المستقبل وهذا ما اراده بقوله « لا تهتموا بشأن الغد »

وعلى السادس بان الرب لم ينه عن الدينونة العادلة والا لم يميزان يُضنُّ بالاقديس على غير اهلها بل اتما نهى عن الدينونة الغير العادلة كما تقدم

### الفصل الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل اصاب في ما اوردته من المشورات المعينة يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لم تُصِبْ في ما اوردته من المشورات المعينة اذ اتما تبذل المشورات في ما يفيد للتوصل الى الغاية كما اسلفنا في مب ١٤ ف ٢ عند الكلام على المشورة . وليس شي \* واحدٌ بعينه مفيداً للجميع . فاذا ليس ينبغي ان يشار على الجميع بمشورات معينة

٢ وايضاً ان للمشورات تعلق بخير افضل . وليس للخير الافضل درجات معينة . فليس ينبغي اذن ان يشار بمشورات معينة

٣ وايضاً ان المشورات ترجع الى كمال الحياة . والطاعة ترجع الى كمال الحياة . فعدم الاشارة بها في الانجيل ليس صواباً

٤ وايضاً ان كثيراً مما يرجع الى كمال الحياة يُجَعَلُ في جملة الرسوم كقوله « احبوا اعداءكم » وكالرسوم التي رسمها الرب للرسل في متى ١٠ . فالشريعة الجديدة اذن لم تصب في ايراد المشورات اولاً لانها لم تورد لها وثانياً لانها لم تميزها عن الرسوم

لكن يعارض ذلك ان لمشورات الصديق الحكيم فائدة جليلة كقوله في ام ٢٧ : ٩ « بالدهن والروائح المختلفة يفرح القلب ومشورات الصديق تلتذ النفس » . والمسبح افضل حكيم واعظم صديق . فمشوراته اذن اعظم فائدة وملامة

والجواب ان يقال ان الفرق بين المشورة والرسم ان الرسم يفيد الوجوب

والمشورة تُترك لِحيار المِشار عليه . ولهذا كان من الصواب ان يرد في  
 الشريعة الجديدة التي هي شريعة الحرية ما عدا الرسوم مشورات بخلاف  
 الشريعة العتيقة التي كانت شريعة العبودية . اذا تقرر ذلك وجب ان تكون  
 رسوم الشريعة الجديدة متعلقة بما هو ضروري لادراك غاية السعادة الابدية  
 التي تؤدي اليها الشريعة الجديدة مباشرة . واما المشورات فيجب ان تكون  
 متعلقة بما به يستطيع الانسان ان يدرك من وجه افضل وايسر الغاية  
 المتقدمة . والانسان قائم بين الخيرات الدنيوية والخيرات الروحية بحيث انه  
 كلما ازداد تشبهاً بجهةٍ منهما ازداد بعداً عن الاخرى وبالعكس فمن تشبث  
 بكتيبي بالخيرات الدنيوية بحيث يجعلها غايته ويستهزأ بها وقانوناً لاعماله تجافى  
 بكتيبي عن الخيرات الروحية غير ان الاعراض بالكلية عن الخيرات الدنيوية  
 ليس ضرورياً للوصول الى الغاية المتقدمة لان الانسان اذا استخدم الخيرات  
 الدنيوية دون ان يجعلها غاية له يستطيع البلوغ الى السعادة الابدية الا ان  
 بلوغه اليها يصير اسهل لديه اذا اعرض كل الاعراض عن الخيرات الدنيوية ولهذا  
 ورد في الانجيل بعض المشورات المتعلقة بذلك — على ان الخيرات الدنيوية  
 التي يستخدمها الانسان لحياثه تقوم بثلاثة امور اسي بغنى الخيرات الخارجة  
 المرادة بشهوة العين وبالملاذ البدنية المرادة بشهوة الجسد وبالجاه المراد بفخر  
 الحياة كما في ١ يوحنا ١٦ : ٢ . فالاعراض بالكلية بحسب الطاقة عن هذه  
 الثلاثة يرجع الى المشورات الانجيلية . ثم ان هذه الثلاثة هي اساس كل  
 طريقة رهبانية تتجمل بها حالة الكمال فانه يُمرّض عن الفنى بالفقر وعن  
 الملاذ البدنية بالعفة المائمة وعن فخر الحياة بوق الطاعة — وحفظها على وجه  
 الاطلاق يرجع الى المشورات الموردة على وجه الاطلاق واما حفظ كل منها  
 في موقع مخصوص فيرجع الى المشورة الموردة باعتبار اي في ذلك الموقع كما



أنه لو تصدق الإنسان على فقير دون أن يكون ذلك واجباً عليه كان متقادماً  
الى المشورة الانجيلية في هذا الفعل فقط وكذا لو اعرض عن الملاذ البدنية  
في وقت معين ليتفرغ للصلاة كان متقادماً الى المشورة في ذلك الوقت فقط  
وكذا ايضاً لو عصى انسان ارادته في فعل غير محظور عليه كان متقادماً الى  
المشورة في ذلك الامر فقط كما لو احسن الى اعدائه وهو لا يجب عليه ذلك  
او اغتفر اهانة كان يسوع له العذل التماس المراقبة عليها وهكذا ايضاً جميع  
المشورات الخاصة ترجع الى تلك المشورات الثلاث العامة والكاملة

اذاً احبب على الاول بان المشورات المتقدمة هي في نفسها مفيدة للجميع  
لكنها قد لا تكون مفيدة لبعض الناس بسبب عدم اعتمادهم لعدم مبلهم اليها  
ولهذا نجد الرب عندما يورد المشورات الانجيلية يذكر دائماً كفاية الناس  
لحفظها فانه لما اشار بالفقر البائس كما في متى ١٩ : ٢١ قال اولاً « ان شئت ان  
تكون كاملاً » ثم قال « فاذهب فبع كل ما لك » ولما اشار بالعفة الدائمة بقوله  
هناك « من الحصيان من خصوا انفسهم لاجل ملكوت السماوات » عقب  
ذلك بقوله « من استطاع ان يحتمل فليحتمل » وكذلك الرسول بعد ان اشار  
بالبتولية قال في ١ كور ٧ : ٣٥ « اقول ذلك لئلا تدركم لالاتي عليكم وهماً »  
وعلى الثاني بان الخيرات التي هي افضل بالنسبة الى بعض الافراد ليست  
معينة واما التي هي افضل مطلقاً بوجه الاجال فهي معينة وترجع اليها ايضاً  
جميع تلك الخيرات الجزئية كما تقدم في الجواب

وعلى الثالث بان الرب اشار ايضاً بالطاعة في قوله في متى ١٦ : ٢٤  
« وليتبعني » اذ لسننا تبعه بالتشبه به في الاعمال فقط بل بالطاعة لوصاياه ايضاً  
كقوله في يو ١٠ : ٢٧ « ان خرفاني تسمع صوتي وتبني »  
وعلى الرابع بان ما قاله الرب في متى ٥ ولو ٦ عن عجة الاعداء الحقيقية

وتحورها إنما هو ضروري للغلاص إذا حمل على الاستعداد الباطن أي على أن يكون الإنسان مستعداً للاحسان إلى الأعداء ونحوه من الأفعال إذا اقتضت الضرورة ذلك ولهذا يُجمل في عداد الرسوم . وأما المبادرة إلى اخراج ذلك إلى حيز الفعل حيث لا تقتضيه ضرورة خاصة فهي إلى المشورات الخاصة كما تقدم في الجواب . وأما ما ورد في متى ١٠ ولو ٩ و ١٠ فهو رسوم تهذيبية وُضعت لتلك المهة فقط أو هو من قبيل الأذن كما مرَّ في ف ٢ ج ٣ ولهذا لم يُعتبر من قبيل المشورات

### أبحث التاسع بعد المائة

في ضرورة النعمة — وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في مبدأ الأفعال البشرية الخارج وهو الله من حيث ينبغي أن تمت على أحسن العمل . وأولاً ينبغي النظر في نعمة الله وثانياً في علتها وثالثاً في مدلولاتها — والبحث الأول على ثلاثة أقسام فسيبحث أولاً في ضرورة النعمة وثانياً في النعمة باعتبار ما هيها وثالثاً في قيمتها — أما الأول فالبحث فيه يدور على عشر مسائل — ١ هل يستطيع الإنسان بدون النعمة أن يدرك شيئاً من الحق — ٢ هل يستطيع بدون النعمة أن يفعل أو يريد شيئاً من الخير — ٣ هل يستطيع بدون النعمة أن يحب الله أكثر من جميع الأشياء — ٤ هل يستطيع بدون النعمة أن يحفظ رسوم التاموس — ٥ هل يستطيع بدون النعمة أن يستحق الحياة الأبدية — ٦ هل يستطيع أن يذهب نفسه للنعمة بدون النعمة — ٧ هل يستطيع بدون النعمة أن يتمتع من عثرة الخطيئة — ٨ هل يستطيع بدون النعمة أن يجانب الخطيئة — ٩ في أن الإنسان المحرز النعمة هل يستطيع بدور عون المهي آخر أن يفعل الصلاح ويجانب الخطيئة — ١٠ هل يستطيع أن يستمر على الصلاح بنفسه

### الفصل الأول

في أن الإنسان هل يستطيع بدون النعمة أن يدرك شيئاً من الحق  
ينبغي إلى الأول بأن يقال : يظهر أن الإنسان لا يستطيع بدون النعمة أن يدرك شيئاً من الحق فقد قال امبروسيوس في تفسير قول الرسول في ا

كور ١٢: ٣ لا يستطيع احد ان يقول يسوع الرب الا بالروح القدس ما نصه «كل حق اياً كان قائله فهو من الروح القدس» والروح القدس يحل فينا بالنعمة . فلا نستطيع اذن ان ندرك الحق بدون النعمة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مناجاة النفس ك ا ف ٦ «ان شأن المبادئ البقية في كل علم شأن ما يجلي للأبصار بضوء الشمس . والله هو التسييضي . والذائق في العقول بمنزلة البصر في الاعين واعين العقل هي الحس الثاني» والحس الجسماني ولو كان في غاية النقاوة لا يستطيع ان يشاهد مرئياً بدون ضوء الشمس . فالعقل الانساني اذن ولو كان في غاية الكمال لا يستطيع بقياسه ان يدرك الحق بدون النور الالهي الذي يرجع الى معونة النعمة ٣ وايضاً ان العقل الانساني لا يستطيع ان يعقل الحق الا بالتفكير كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ف ٧ . وقد قال الرسول ب ٢ كور ٣: ٥ «لا أنا فينا كفاءة لان تفكر شيئاً بانفسنا كأنه من انفسنا» فالانسان اذن لا يستطيع ان يدرك بنفسه الحق من دون معونة النعمة

لكن يمرض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ف ٤ «لا أثبت قولي في الصلوة : اللهم الذي لم تشأ ان يعرف الحق الا الاطهار: اذ قد يرد ذلك ان كثيرين من غير الاطهار يعرفون اموراً كثيرة حقة» وانما يصير الانسان طاهراً بالنعمة كقوله في مز ١٢: ٥٠ «قلباً طاهراً اخلق في يا الله وروحاً مستقيماً جدد في احشائي» فالانسان اذن يستطيع بدون النعمة ان يدرك الحق بنفسه

والجواب ان يقال ان ادراك الحق عمل أو فعل للنور العقلي لان «كل ما يعلنه هو نور» كما قال الرسول في افسس ١: ١٣ وكل عمل فانه يدل على حركة والمراد هنا الحركة بالفساحة باعتبار اطلاقها على التمثل والارادة كما

قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ ف ٤ و ٦ . ونحن نجد في الجسمانيات ان كل حركة لا بد لها من تحريك الحرك الاول فضلاً عن الصورة التي هي مبدأ الحركة او الفعل . والحرك الاول في الجسمانيات هو الجرم السماوي ومن ثمه فالنار مهما كان لها من كمال الحرارة لا تحرق الا بتحريك الجرم السماوي . ومن الواضح انه كما ان جميع الحركات الجسمانية تُسند الى الجرم السماوي على انه الحرك الاول الجسماني كذلك جميع الحركات الجسمانية والروحانية تُسند الى الحرك الاول بالاطلاق الذي هو الله ولهذا مهما يكن لطبيعة جسمانية او روحانية من الكمال لا تستطيع ان تفعل فعلها ما لم تحرك من الله . وهذا التحريك يحصل بحسب مقتضى عنايته تعالى لا بضرورة الطبيعة كتتحريك الجرم السماوي . والله ليس مصدرًا لكل تحريك فقط من حيث هو الحرك الاول بل هو ايضاً مصدر لكل كمال صوري من حيث هو الفعل الأول وعلى هذا ففعل العقل وكل موجود مخلوق يتوقف على الله من وجهين اولاً من حيث تحصل له منه الصورة التي بها يفعل وثانياً من حيث يتحرك منه الى الفعل

والله قد ركب الصور في المخلوقات بحيث جعل لكل صورة قوة على فعل معين تقدر عليه بخاصيتها ولا تعتمد الا بصورة اخرى مزودة عليها كما ان الماء لا يستطيع ان يسخن الا اذا تسخن من النار . وصورة العقل الانساني هي النور العقلي اندي يقتدر من نفسه على ادراك بعض المعقولات وهي التي نستطيع ان نتأدى الى معرفتها بالحسوسات واما ما فوق ذلك من المعقولات فالعقل الانساني لا يقتدر على ادراكه ما لم يستكمل بنور اقوى كشور الايمان او النبوة ويقال له نور النعمة من حيث يضاف الى الطبيعة — اذا نقر ذلك وجب ان يقال ان الانسان يفتقر في ادراك كل حق الى معونة الله ليتحرك

العقل منه الى فعله ولكنه ليس يفتقر الى نور آخر غير النور الطبيعي لادراك الحق في كل شيء بل في ما يجاوز الادراك الطبيعي - على ان الله قد يولي بنعمته بعض الناس على سبيل المحيظة معرفة ما يمكن معرفته بالعقل الطبيعي كما انه قد يفعل أحياناً بطريق المحيظة ما تقدر الطبيعة على فعله

إذا اجيب على الاول بان كل حق اياً كان قائمه يصدر عن الروح القدس من حيث هو المفيض للنور الطبيعي والحرك الى ادراك الحق وليس من حيث هو حال بالنعمة المبررة او من حيث هو مانع لبعض المواهب الملكية (اي الحاصلة بالملكة) الزائدة على الطبيعة فان هذا انما يكون في ادراك بعض الحق وقوله وخصوصاً في ما يرجع منه الى الايمان مما كان عليه كلام الرسول

وعلى الثاني بان الشمس الجسمانية تير خارجاً واما الشمس العقلية التي هي الله فتير داخلياً فيكون النور الطبيعي المركب في النفس هو نور الله الذي به نستدير لندرك ما يتناوله الادراك الطبيعي وهذا لا يحتاج الى نور آخر بل انما يحتاج الى ذلك ما جاوز الادراك الطبيعي

وعلى الثالث باننا نفتقر دائماً في افكارنا شيئاً الى المعونة الالهية من حيث ان الله هو الذي يحرك العقل الى الفعل فان الافكار انما هو تمقل شيء بالفعل كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ف ٧

#### الفصل الثاني

في ان الانسان هل يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة يتغى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الانسان يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة فان الانسان انما تتعلق قدرته بما هو ربه . وهو رب الفضاله ولا سيما فعل الارادة كما مر في مب ١ ف ١ ومب ١٣ ف ٦ فهو اذن

يقدر ان يريد الخير ويفعله بنفسه بدون معونة النعمة

٢ وايضاً كل شيء فهو على ما كان ملائماً لطبعه اقدر منه على ما هو منافق لطبعه . والخطيئة منافرة للطبع كما قال الهمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ف ٤ و ٣٠ وفعل الفضيلة ملائم لطبع الانسان كما مر في مب ٢١ ف ١ . والانسان يستطيع ان يخطئ بنفسه فلان يستطيع ان يريد الخير ويفعله بنفسه أولى في ما يظهر

٣ وايضاً ان خير العقل هو الحق كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ف ٢ . والعقل يستطيع ان يدرك نفسه الحق كما يستطيع كل ما سواه ان يفعل بنفسه فعله الطبيعي . فلان يستطيع الانسان ان يريد الخير ويفعله بنفسه أولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٩ : ١٦ « ليس الامر (يعني المشيئة والسعي) لمن يشاء ولان يسى بل الله الذي يرحم » وقال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ « لا يفعل الناس بدون النعمة شيئاً من الخير البتة لا بالتفكر ولا بالارادة ولا بالهبة ولا بالعمل »

والجواب ان يقال ان طبيعة الانسان يجوز اعتبارها على نحوين أولاً في طور سلامتها كما كانت في الآت الاول قبل الخطيئة وثانياً من حيث قد فسدت فيها بعد خطيئة الاب الاول وهي في كلتا الحالتين تفتقر في فعل الخير او ارادته الى معونة الله من حيث هو المحرك الاول كما تقدم في الفصل الآنف الا ان الانسان في طور الطبيعة السالمة كان يقدر من جهة كفاءة القوة القاطعة ان يريد ويفعل بقوة طباعه الخير المعادل لطبيعته تغير الفضيلة المكسوة لا الخير المجاوز لها تغير الفضيلة الموهوبة واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو يعجز حتى عما يستطيعه بطباعه بمعنى انه ليس يقدر بقوته الطبيعية ان يفعل كل ما

تستطيع الطبيعة من الخير الا انه لما كانت الطبيعة البشرية لم تفسد بكليتها بالخطيئة بمعنى انها لم تحرم كل خير طبيعي كان يستطيع حتى في طور الطبيعة الفاسدة ان يفعل بقوة طباعه بعض الخيرات الجزئية كبناء البيوت وغرس الكروم ونحو ذلك لا كل خير معادل لطبعه بحيث لا يكون عاجزاً عن شيء منه كما ان الانسان السقيم يستطيع ان يتحرك بنفسه بعض الحركة لكنه لا يستطيع ان يتحرك على وجه كامل كالانسان الصحيح ما لم يشف بمعونة الطب اذا تمهد ذلك فالانسان في طور الطبيعة السالمة يفتقر الى قوة النعمة المضافة الى قوة الطبيعة في امر واحد وهو فعل الخير الفائق للطبع وارادته واما في طور الطبيعة الفاسدة فيفتقر الى ذلك في امرين اي في شفائه وفي فعل خير الفضيلة الفائقة الطبيعة الذي يناب عليه . ثم ان الانسان في كلا الطورين يفتقر الى معونة الله حتى يتحرك منه الى حسن العمل

اذما اجيب على الاول بان الانسان اتما هو رب افعاله اي له ان يريد وان لا يريد بسبب روية العقل الذي يستطيع ان يميل الى الجهتين واما ترويه او عدم ترويه اذا كان هذا ايضاً من متعلقات قدرة الانسان فلا بد ان يحصل بترويه سابق ولما كان التسلسل في ذلك متمماً وجب الانتهاء الى كون اختيار الانسان متحرراً من مبدأ خارجي مجاوز للعقل البشري اي الله كما اثبت الفيلسوف ايضاً في باب حسن الطالع فالعقل البشري اذن حتى في الانسان الصحيح ليس رباً لفعله ربوية لا يفتقر معها الى ان يتحرك من الله فهو اذن بالأول شأن اختيار الانسان السقيم بعد الخطيئة الذي يعوقه فساد الطبيعة عن الخير

وعلى الثامن بان فعل الخطيئة ليس شيئاً سوى فقدان الخير الذي يلائم الفاعل في طباعه . وكما ان الشيء المخلوق ليس يحصل له الوجود الا من آخر واذا اعتبر في نفسه فهو عدم كذلك يفتقر الى آخر لحفظه في الخير الملائم

لطباعه . وهو يقدر ان يفقد الخير بنفسه كما يقدر بنفسه ان يفقد الرجود ما لم يُحفظ فيه من الله

وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يدرك الحق ايضاً بدون معونة الله كما تقدم في الفصل الآنف الا ان فساد الطبيعة البشرية بالخطيئة بالنسبة الى انتهاء الخير اعظم منه بالنسبة الى ادراك الحق

### الفصل الثالث

في ان الانسان هل يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان لا يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة فان حب الله هو اخص افعال المحبة واولها . والانسان لا يستطيع ان يحصل على المحبة بنفسه « لان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا » كما في رو ٥ : ٥ . فالانسان اذن لا يستطيع بمجرد طبعه ان يحب الله فوق كل شيء .  
٢ وايضاً لا تقوى طبيعة على ما فوق نفسها . ومحبة الحب لشيء اكثر من نفسه تطاول الى ما فوق نفسه . فليس اذن في قدرة طبيعة مخلوقة ان تحب الله فوق نفسها بدون معونة النعمة

٣ وايضاً ان الله الذي هو الخير الاعظم ينبغي ان يُحِبَّ بالحب الاعظم الذي هو محبته فوق كل شيء . والحب الاعظم الذي يجب ان ننزله لله ليس الانسان كفوه له بدون النعمة والا لكان ابلاء النعمة عبثاً . فالانسان اذن لا يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة

لكن يعارض ذلك ان الانسان الاول جعل على حال القوى الطبيعية فقط كما ذهب بعض . ومن الواضح انه في تلك الحال قد احب الله نوعاً من المحبة . وهو لم يحب الله اسوةً بنفسه او اقل من نفسه والا لخطئ في ذلك



فهو اذن قد احب الله فوق نفسه . فالانسان اذن يستطيع بمجرد طبعه ان يحب الله أكثر من نفسه وفوق كل شيء .

والجواب ان يقال انا قد اسلفنا في القسم الاول مب ٦٠ ف ٣ حيث اوردنا ايضاً المذاهب المختلفة في محبة الملائكة الطبيعية ان الانسان كان يستطيع في طور الطبيعة السالمة ان يفعل بقوته الطبيعية الخير الملائم لطبعه دون افتقار الى موهبة اخرى بجانبه وان كان يفتقر في ذلك الى معونة الله المحرك . ومحبة الله فوق كل شيء طبيعية للانسان ولكل مخلوق ناطق او غير ناطق بل غير متفلس ايضاً على حسب ما يلائم كل خليفة من طريقة المحبة . وتحقيق ذلك ان كل شيء يشتهي ويمحب طبعاً ما هو مستعد له بفطرته فان كل شيء يفعل بحسب استعدادده كقافي الطبيعيات ك ٢ ا ٨ ومن الواضح ان خير الجزء هو لاجل خير الكل فكان كل موجود جزئي يشتهي او يحب طبعاً خيره الخاص لاجل خير جميع الأكران العام الذي هو الله وعليه قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ف ٤ ان « الله يشي جميع الاشياء الى محبة نفسه » ولهذا كان الانسان في طور الطبيعة السالمة يجعل حب الله غاية لحيه لنفسه ولسائر الاشياء ايضاً فهو اذن كان يحب الله أكثر من نفسه وفوق كل شيء . واما في طور الطبيعة الفاسدة فقد فقد ذلك من جهة ميل الارادة الناطقة فانها بسبب فساد الطبيعة تسمى وراء الخير الخاص ما لم تصلح بنعمة الله . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان الانسان في طور الطبيعة السالمة لم يكن يفتقر في حبه الطبيعي لله فوق كل شيء الى نعمة غير المواهب الطبيعية . وإن كان يفتقر دائماً الى معونة الله الذي يحركه الى ذلك واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو يفتقر ايضاً في ذلك الى معونة النعمة التي تصلح الطبيعة اذا اجيب على الاول بان محبة الله فوق كل شيء بفضيلة المحبة

اسمى من محبته بقوة الطبيعة فإنه بقوة الطبيعة يحب فوق كل شيء من حيث هو مبدأ وغاية الخير الطبيعي واما بفضيلة الحجة فإنه يحب فوق كل شيء من حيث هو موضوع السعادة ومن حيث ان للانسان شركة روحية معه . وايضاً فضيلة المحبة تضيف الى محبة الله الطبيعية نشاطاً ولذة كما تضيف ذلك كل ملكة من ملكات الفضائل الى ما يفعل من الافعال الصالحة بمجرد الفطرة الطبيعية في الانسان العاري عن ملكة الفضيلة

وعلى الثاني بانه ليس المراد بقولنا لا تقوى طبيعة على ما فوق نفسها انها لا تبلغ بقوتها الى موضوع اعلى من نفسها فمن الواضح ان عقلنا يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك اموراً اعلى من نفسه كما يظهر في معرفة الله الطبيعية بل المراد به ان الطبيعة لا تقوى على فعل مجاوز لحد قدرتها ومحبة الله فوق كل شيء ليست فعلاً من هذا القبيل فهي غيبية لكل طبيعة مخلوقة كما تقدم وعلى الثالث بان الحب يوصف بالأعظم لا باعتبار درجة المحبة فقط بل باعتبار الباعث عليها وباعتبار كيفيتها ايضاً وعلى هذا فاعظم درجات المحبة هي ما بها يحب الله بفضيلة المحبة على انه موضوع السعادة كما تقدم

#### الفصل الرابع

في ان الانسان هل يستطيع ان يرسوم التاموس بقوة الطبيعة دون افتقار الى النعمة يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يرسوم التاموس بقوة الطبيعة من غير افتقار الى النعمة فقد قال الرسول في رو ١٤:٢ «الام الذين ليس عندهم التاموس يعملون بالطبيعة بما هو في التاموس» وما يفعله الانسان بالطبيعة يستطيع ان يفعله بنفسه دون افتقار الى النعمة . فهو اذن يستطيع ان يرسوم التاموس دون افتقار الى النعمة وايضاً قال ابرو نيموس في تفسير قانون الايمان الكاثوليكي «ان

القائلين بان الله أمر الانسان بشيء مستحيل يستحقون اللعنة « والمستحيل على الانسان ما لا يستطيع اقامته بنفسه . فهو اذن يستطيع ان يتم بنفسه جميع رسوم التاموس ٣ وايضاً ان اعظم رهنهم في التاموس قوله « احب الرب الهك بكل قلبك » كما في متى ٢٢: ٣٧ . والانسان يستطيع بمجرد قوته الطبيعية ان يتم هذه الوصية بمحبته لله فوق كل شيء كما تقدم في الفصل الآنف . فهو اذن يستطيع ان يتم جميع وصايا التاموس بدون النعمة

لكن يبارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب البدع بد ٨٨ ان القول بان الانسان يستطيع بدون النعمة ان يفي بجميع الوصايا الالهية بدعة لليلاجيين والجواب ان يقال ان الوفاء بوصايا التاموس يحدث على نحوين — اولاً باعتبار جوهر الافعال اي من حيث ان الانسان يفعل افعال العداوة والشجاعة وسائر الفضائل وهذا النحو امكن للانسان في طور الطبيعة السالبة ان يتم جميع وصايا التاموس والا لما استطاع ان يخطأ في ذلك الطور اذ انما الخطيئة تعدي الوصايا الالهية . واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو لا يستطيع ان يتم جميع الوصايا الالهية بدون النعمة الشافية — وثانياً لا باعتبار جوهر الفعل فقط بل باعتبار كيفية حدوثه اي من حيث يفعل بفضيلة المحبة وهذا النحو لا يستطيع الانسان ان يتم وصايا التاموس بدون النعمة لا في طور الطبيعة السالبة ولا في طور الطبيعة الفاسدة ولذلك فبعد ان قال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ « لا يفعل الناس بدون النعمة خيراً البتة » قال « لا لترشدكم الى ما ينبغي فعله فقط بل لتعينهم على ان يفعلوا ذلك بالمحبة ايضاً » — على انهم في كلا الطورين يقترون فوق ذلك الى معونة الله من حيث هو المحرك الى اتمام الوصايا كما مر في الفصلين الآنفين اذا اوجب على الاول بانه « لا عجب من قوله انهم يعملون بالطبيعة بما في

الناموس فان روح النعمة يحدد فينا صورة الله التي نحن مغطونون عليها «قاله  
 اوجسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢٧  
 وعلى الثاني بان ما نستطيعه بمعونة الله ليس مستحيلاً علينا بالكلية  
 كقول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٣ ب ٣ « ما نستطيعه باصدقائنا  
 نستطيعه بانفسنا على نحو ما » وعلى هذا فايرينيوس يعترف في الموضع المُرَد  
 بان « اختيارنا انما هو مطلقٌ بحيث نقول انا مفتقرون دائماً الى معونة الله »  
 وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع بمجده قوته الطبيعية ان يتم وصية  
 محبة الله باعتبار اتمامها بفضيلة المحبة على ما مر في ف ٣

#### الفصل الخامس

في ان الانسان هل يستطيع ان يستحق الحياة الابدية بدون النعمة  
 ينسحق الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يستحق  
 الحياة الابدية بدون النعمة فقد قال الرب في متى ١٩ : ١٧ « ان تشاء ان  
 تدخل الحياة فاحفظ الوصايا » ومن ذلك يظهر ان دخول الحياة الابدية  
 معلق على ارادة الانسان . وما كان معلقاً على ارادتنا نستطيعه بانفسنا .  
 فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسه ان يستحق الحياة الابدية  
 ٢ وايضاً ان الحياة الابدية ثواب او اجر يجزي به الله الناس كقوله في  
 متى ٥ : ١٢ « اجركم عظيم في السماوات » والله يجزي الانسان او يثيبه على  
 حسب اعماله كقوله في مز ٦١ : ١٣ « انت تجزي الانسان بحسب اعماله »  
 فيظهر اذن ان في سلطان الانسان من حيث هو رب اعماله ان يدرك الحياة الابدية  
 ٣ وايضاً ان الحياة الابدية هي الغاية القصوى للحياة الانسانية . وكل شيء  
 طبيعي يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك غايته . فاذا الانسان الذي هو ذو  
 طبيعة اعلى اولى بان يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك الحياة الابدية من غير

اقتدار الى نعمة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « نعمة الله هي الحياة الابدية » وقيل في تفسيره « انما قيل ذلك لنعلم ان الله انما يملأنا الحياة الابدية برحمته »

والجواب ان يقال ان الافعال المؤدية الى الغاية ينبغي ان تكون معادلة لها . وليس يجاوز فعل قياسي مبدئه الفاعل ولهذا نجد في الاشياء الطبيعية ان شيئاً لا يستطيع ان يحدث بفعله اثرًا مجاوزاً لقوة الفاعلة بل انما يستطيع ان يحدث بفعله اثرًا معادلاً لقوته . والحياة الابدية غايّة مجاوزة قياسي الطبيعة البشرية كما يظهر مما اسلفناه في مب ٥ ف ٥ فلا يستطيع الانسان اذن بقوته الطبيعية ان يحدث افعالاً تستحق الثواب معادلة للحياة الابدية بل لا بد لذلك من قوة اعلى وهي قوة النعمة فهو اذن لا يستطيع بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية لكنه يستطيع ان يفعل افعالاً تؤدي الى خير ملائم لطبيعته كزراعة الارض والشرب والاكل واتخاذ الاصدقاء ونحو ذلك كما قال اوغسطينوس في جوابه الثالث لليلاجيين

اذ ااجيب على الاول بان الانسان يفعل بارادته افعالاً تستحق الحياة الابدية ولكن لا بد سبب في ذلك ان تؤهب ارادته من الله بالنعمة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم

وعلى الثاني بانه « لا مرء في الاعمال الصالحة تجزى بالحياة الابدية غير ان هذه الاعمال المستحقة الثواب تستند الى نعمة الله » كما ورد في تفسير قول الرسول « ان نعمة الله هي الحياة الابدية » وقد مرّ ايضا في الفصل الآتف انه لا بد من النعمة لانعام وصايا التاموس على النعم الذي ينبغي والذي به يستحق انعامها الثواب

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض لما يتجه على الغاية الملائمة لطبع الانسان .  
والطبيعة الانسانية من حيث هي اشرف تستطيع ولو بمعونة النعمة ان تتأدى  
الى غاية اعلى لا تستطيع الطبائع السافلة الوصول اليها بوجه من الوجوه .  
كما ان الانسان الذي يستطيع ان يدرك الشفاء بواسطة الادوية افضل  
استعداداً له من لا يستطيع ذلك بوجه من الوجوه على ما قال الفيلسوف في  
كتاب السماء ٢ ف ١٢

### الفصل السادس

في ان الانسان هل يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة خارجية من جهة النعمة  
يُتغلب على السادس بان يقال . يظهر ان الانسان يستطيع ان يتأهب  
للنعمة بنفسه من دون معونة خارجية من جهة النعمة اذ ليس يكلف ما هو  
مستحيل عليه كما مر في ٤ وقد قيل في زكريا ١ : ٣ « توبوا اليّ فانوب  
اليكم » وتأهب النفس للنعمة لما هو التوبة الى الله . فيظهر اذن ان الانسان  
يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة النعمة

٢ وايضاً ان الانسان يؤهب نفسه للنعمة بفعله ما في يده لانه اذا فعل  
الانسان ما في يده لا ينكر الله عليه النعمة ففي متى ١١ : ٧ ان الله « يمنح الروح  
الصالحين يسأله » ومعنى كون شيء في يدنا انه في مقدورنا . فيظهر اذن ان  
في مقدورنا ان نؤهب انفسنا للنعمة

٣ وايضاً لو كان الانسان يفتقر الى انعمه في تأهيبه نفسه للنعمة لافتقر  
بجامع الحاجة الى النعمة في تأهيبه نفسه لتلك النعمة المفتقر اليها فيلزم التسلسل  
وهذا ممنوع . فينبغي اذن في ما يظهر ان يعتمد القول الاول اي ان الانسان  
يستطيع بدون النعمة ان يؤهب نفسه للنعمة

٤ وايضاً قيل في ام ١ : ١٦ « للانسان ان يؤهب قلبه » وانما يقال للانسان

ما يستطيعه الإنسان بنفسه . فيظهر اذن ان الانسان يستطيع نفسه ان  
يؤهب نفسه للنعمة

لكن يمرض ذلك قوله في يو ٦ : ٤٤ « ما من احد يقدر ان يقبل الي »  
ما لم يجذبهُ الآب الذي ارسلني » ولو كان الانسان يقدر ان يؤهب نفسه لما  
وجب ان يجذب من آخر . فالانسان اذن لا يستطيع ان يؤهب نفسه للنعمة  
بدون معونة النعمة

والجواب ان يقال ان تأهب الارادة الانسانية للخير يكون على نحوين احدهما  
ما به تأهب لحسن العمل وللإستتاع بالله وهذا النحو لا يمكن حصوله بدون  
موهبة النعمة الملكية التي يجب ان تكون مبدأ للفعل الإستحقاقى كما مرّ في  
الفصل الآنف والثاني ما به تأهب لاحراز هذه الموهبة اى موهبة النعمة الملكية  
وهذا النحو لا يقتضى ان يكون مسبوقاً بموهبة اخرى ملكية في النفس والا  
لتسلسل الى غير نهاية بل انما يقتضى ان يكون مسبوقاً بمعونة مجانية من الله من  
حيث يحرك النفس في الباطن او يعلم الخير المقصود فانما في هذين نفتقر الى  
المعونة الالهية كما مرّ في ف ٣٥٢

اما افتقارنا في ذلك الى معونة الله المحرك فظاهر . لأنه لا كان كل فاعل  
انما يفعل لغاية كان لا بد لكل علة ان تسوق معلولاتها الى غايتها ولهذا لما  
كان ترتيب الغايات تابعاً لترتيب القواغل او الحركات كان لا بد ان يقصد  
الانسان الى الغاية القصوى بتحريك المحرك الاول والى الغاية القريبة بتحريك  
احد المحركات السافلة كما ان المُنْدِي يوجه قصده الى التماس النصر بتحريك  
قائد الجيش العام والى اتباع راية كتيبة بتحريك قائدها الخاص . ولما كان  
الله هو المحرك الاول مطلقاً كان هو الذي يحرك جميع الاشياء لان نتوجه اليه  
بما نشترك فيه من قصد الخير الذي به يقصد كل منها ان يائت الله على حسب

حالهِ وعليه قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الله يسوق اليه كل شيء وهو يسوق اليه الناس الابرار على أنه الغاية الخاصة التي يقصدون اليها ويشوقون الى ان يلزموها على انها خيرهم الخاص كقوله في مز ٢٨ : ٢٢  
 « حسن لي ان الزم الله » ولهذا ليس يمكن للانسان ان يتوجه الى الله ما لم يوجهه الله اليه . والتأهب للنعمة نوع من التوجه الى الله ومثله في ذلك مثل من اعرض بينه عن نور الشمس فإنه إنما يتأهب لقبول نورها بتوجيه عينيه نحوها . فقد وضع اذن ان الانسان لا يستطيع ان يؤهب نفسه لقبول نور النعمة الا بفضل معونة الله الذي يحركه باطناً الى ذلك

إذا اجيب على الاول باننا نعلم ان توجه الانسان الى الله يحدث بالاختيار وبهذا الاعتبار يؤمر الانسان ان يوجه نفسه الى الله الا ان توجه الاختيار الى الله يمتنع من دون ان يوجهه الله اليه نفسه كقوله في ار ٣١ : ١٨  
 « حوّلني فالتحول فانك انت الرب الهى » وفي مراثي ٥ : ٢١ « اعدنا يا رب اليك فنعود »

وعلى الثاني بان الانسان لا يستطيع ان يفعل شيئاً ما لم يتحرك من الله كقوله في يو ١٥ : ٥ « بدوني لا تستطيعون ان تفعلوا شيئاً » وعليه فمعنى ان الانسان يفعل ما في يده أنه يفعل ما في مقدوره من حيث هو متحرك من الله

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يجه على النعمة الملكية التي تقتضي تأهباً ما اذ لا بد لكل صورة من قابل متأهب لها واما تحرك الانسان من الله فلا يقتضي تقدم تحريك آخر لان الله هو المحرك الاول فلا يلزم التسلسل  
 وعلى الرابع بان للانسان ان يؤهب قلبه لأنه يفعل ذلك باختياره لكنه ليس يفعله بدون معونة الله الذي يحركه ويجذبه الى نفسه كما تقدم



### ألفصل السابع

في ان الانسان هل يستطيع ان يتنمش من عثرة الجليطة بدون معونة النعمة  
يُنْخَطِ الى السابع بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يتنمش من  
عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة لان ما ينبغي سبقه على النعمة يحصل بدون  
النعمة . والاتماش من عثرة الخطيئة ينبغي سبقه على ائارة النعمة ففي  
افسس ٥ : ١٤ « قم من بين الاموات فيضيء لك المسيح » فالانسان اذن  
يستطيع ان يتنمش من عثرة الخطيئة بدون النعمة

٢ وايضاً ان الخطيئة تقابل الفضيلة مقابلة المرض للصحة كما مر في مب ٧١  
ف ١ . والانسان يستطيع بقوة الطبيعة ان يتنمش من المرض الى الصحة من  
غير استماتة بدواء خارجي اذ لا يزال فيه مبدأ الحياة الذي يصدر عنه فعل  
الطبيعة . فيظهر اذن ان الانسان على حد ذلك يستطيع ان يُشْفَى من نفسه  
برجوعه عن حال الخطيئة الى حال البرارة بدون معونة نعمة خارجية

٣ وايضاً كل شيء طبعي يستطيع ان يعود الى الفعل الملائم لطبيعته  
كما ان الماء المسخن يعود بنفسه الى البرودة الطبيعية وكما ان الحجر المرمي بسو  
صدراً يرجع بنفسه الى حركته الطبيعية . والخطيئة فعل على خلاف مقتضى  
الطبيعة كما يتضح من قول البمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤  
و ٣٠ . فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسه ان يرجع عن الخطيئة الى  
حال البرارة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢ : ٢١ « ان كان أعطي ناموس  
يقدر ان يبرر فالسبح اذن مات باطلاً » اي لغير داع . وبجامع العجة اذا كان  
للانسان طبيعة يقدر بها ان يبرر فالسبح قد مات باطلاً اي لغير داع . وهذا  
خلف . فالانسان اذن لا يستطيع بنفسه ان يبرر اي ان يثوب عن حال

### الاثم الى حال البرارة

والجواب ان يقال ان الانسان لا يستطيع البتة ان يتعش من عثرة الخطيئة بنفسه من دون معونة النعمة لانه لما كان ذنب الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها كما مر في مب ٨٧ ف ٦ لم يكن الاتعاش من عثرة الخطيئة نفس الكف عن فعلها . على ان الاتعاش من عثرة الخطيئة هو اسعادة الانسان ما فقده باقترافها واقراف الانسان الخطيئة يُنزل به ثلاثة اضرار اى الوصمة وفساد الخير الطبيعي والذنب المستوجب العقاب اما الوصمة فمن حيث يبرى بشين الخطيئة عن زين النعمة واما فساد خير الطبيعة فمن حيث يختل نظام طبيعته بقرادته على الله لان اختلال هذا النظام يستلزم اختلال طبيعة الانسان الحاطي وبأسرها واما الذنب المستوجب العقاب فمن حيث انه باقترافه الخطيئة الممينة يستوجب الهلاك الابدي . وظاهر ان هذه الثلاثة لا يمكن تلافيا الا بالله فان جمال النعمة لما كان يحصل باضاعة النور الالهي لم يكن تجديد في النفس ممكناً الا بتجدد انارة الله فكان لا بد له من الموهبة الملكية التي هي نور النعمة وكذلك لا يمكن تلافى نظام الطبيعة بخضوع ارادة الانسان لله ما لم يجذب الله اليه ارادة الانسان كما مر في الفصل الآنف ومثله الذنب المستوجب العقاب الابدي فانه لا يستطيع ان يصفح عنه الا الله الذي أهين بالخطيئة والذي هو ديان الناس ولهذا كن لا بد للانسان في اتعاشه من عثرة الخطيئة من معونة النعمة التي تحصل له بالموهبة الملكية وبغيرك الله له باطناً اذاً اجيب على الاول بان الانسان لا يكلف الا ما يتعلق به فعل الاختيار الذي لا بسد منه في اتعاش الانسان من عثرة الخطيئة فليس المراد اذن بقوله « ثم فيضى لك المسيح » ان كل الاتعاش من عثرة الخطيئة يجب ان يقدم انارة النعمة بل ان الانسان لمحاولته هذا الاتعاش بالاختيار المتحرك

من الله يقبل نور النعمة المبررة

وعلى الثاني بأن العقل الطبيعي ليس مبدأً كافياً للصحة التي تحصل  
للإنسان بالنعمة المبررة بل إنما مبدؤها النعمة التي تُقَدَّر بالخطيئة فالإنسان  
أذن لا يستطيع أن يُشْفَى من تلقاء نفسه بل لا بد أن يسبح عليه من جديد نور  
النعمة كما تسبح النفس من جديد على البدن عند بشفه  
وعلى الثالث بأنه متى كانت الطبيعة سالمة أمكن لها أن تتلافى بنفسها ما  
كان ملائماً ومعادلاً لها أما ما كان مجاوزاً حدها فلا تستطيع تلافيه بدون  
معوقة خارجية . وكذلك الطبيعة البشرية التي وهنت بفعل الخطيئة لأنها لم  
تبق على سلامتها بل فسدت كما تقدم فإنها لا تستطيع أن تتلافى بنفسها الخير  
الملائم لها فكيف بخير البرارة المجاوزة لقوتها

#### الفصل الثامن

في أن الإنسان هل يستطيع بدون النعمة أن لا يخطئ  
بخطئ إلى الثمن بأن يقال : يظهر أن الإنسان يستطيع بدون النعمة أن  
لا يخطئ إذ ليس يخطئ أحد في ما يعذر عليه اجتنابه كما قال أوغسطينوس في  
كتاب التفسيرين ف ١٠ و ١١ وفي كتاب الاختيار ٣ ف ١٨ فلو كانت  
الإنسان الموجود في حال الخطيئة الميتة لا يستطيع أن يجنب الخطيئة لكن  
في حين اقترافه الخطيئة لا يخطئ على ما يظهر . وهذا خلف  
٢ وايضاً لما يقصد بتأديب الإنسان تنكبه عن الخطيئة فلو كان الإنسان  
الموجود في حال الخطيئة الميتة لا يستطيع اجتناب الخطيئة لم يكن في تأديبه  
فائدة على ما يظهر . وهذا خلف  
٣ وايضاً ورد في سي ١٥ : ١٨ « امام الإنسان الحياة والموت الخير  
والشر فما أعجبه يُعطى له » والإنسان متى خطئ لا يزال إنساناً . فلا يزال أذن

في مقدوره إثبات الخير أو الشر فهو إذن يستطيع بدون النعمة ان يجتنب الخطيئة لكن يمرض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البر ٢١ « من نفي وجوب صلاتنا لعدم دخولنا في التجربة ( وهو من يزعم ان معونة نعمة الله ليست ضرورية لاجتناب الانسان الخطأ بل اذا تلقى التاموس فقط تكفي لذلك ارادة الانسان ) فلا اشك في وجوب عدم اصغاء احد اليه ووجوب حرم الجميع له »

والجواب ان يقال يجوز ان يكون كلامنا على الانسان باعتبارين باعتبار طور الطبيعة السالمة وباعتبار طور الطبيعة الفاسدة فاذا اعتبرنا طور الطبيعة السالمة فالانسان كان يستطيع فيه حتى بدون النعمة الملكية ان لا يقترن خطيئة ممتة ولا عرضية اذ ليس الخطأ سوى الخروج عما تقتضيه الطبيعة وهذا كان يستطيع الانسان اجتنابه في طور سلامة الطبيعة ولكنه لم يكن يستطيعه بدون معونة الله من حيث يحفظ تعالى كل شيء في حاله الحسن فان الطبيعة اذا فقدت هذه المعونة هوت في لجة العدم — اما اذا اعتبرنا طور الطبيعة الفاسدة فالانسان ينتفر في اجتناب الخطيئة مطلقاً الى النعمة الملكية التي تبرىء الطبيعة وهذا البر يحصل اولاً في العقل في الحياة الحاضرة حيث لا تزال الشهوة البدنية غير مصلحة بالكلية وعليه قول الرسول بلسان الانسان المصلح رو ٧ : ٢٥ « فانا بنروح عبد لتاموس الله » وبالجملة عبد لتاموس الخطيئة » وفي هذا الطور يستطيع الانسان ان يجتنب الخطيئة الميتة التي محلها العقل كما مر في مب ٧٤ ف ٤ ولكنه لا يستطيع ان يجتنب كل خطيئة عرضية لفساد الشوق الحسي الادنى الذي يستطيع العقل ان يقمع حركته منفردة وهذا هو الوجه في كونها خطيئة ارادية لا مجتمعة اذ بينما يحاول قمع احداها ربما ثارت اخرى ولان العقل لا يستطيع ان يكون

متنبها دائماً لاجتناب هذه الحركات كما مر في مب ٧٤ ف ٣ ج ٢  
وكذلك أيضاً شأن عقل الانسان الذي هو محل الخطيئة الميتة فانه قبل  
ان يصلح بالنعمة البررة يستطيع ان يجنب الخطايا الميتة منفردة ومدة ما  
من الزمان اذ ليس من الضرورة ان يخطأ بالفعل دائماً دون انقطاع ولكنه لا  
يستطيع ان يبقى بدون خطيئة بمئة زماناً طويلاً وعليه قول غريغوريوس  
في كلامه على حزقيا «الخطيئة التي لا تُنسى عاجلاً بالتوبة تمر بثقلها الى اخرى»  
وتحقيق ذلك انه كما يجب ان يخضع الشوق الادنى للعقل كذلك يجب ان  
يخضع العقل لله ويجعله غاية لارادته. والغاية يجب ان يترتب بها جميع الافعال  
الانسانية كما يجب ان يترتب بحكم العقل حركات الشوق الادنى. فكما انه اذا  
لم يكن الشوق الادنى خاضعاً للعقل كل الخاضوع فلا بد ان ينشأ في الشوق  
الحسي حركات غير مرتبة كذلك اذا لم يكن عقل الانسان خاضعاً لله فلا بد  
من وقوع كثرة الخلل في افعاله لانه متى لم يكن قلب الانسان ثابتاً في الله  
بحيث لا يؤثر فراقه على خير يحرزه او شر يجتنبه يتفق ان تعرض له امور  
كثيرة يحمله احرازها او اجتنابها على ان يعتمد على الله مستهيناً بأوامره فيقع  
في الخطيئة الميتة ولا سيما لان الانسان يفعل في ما يفجأه من الامور على  
حسب ما سبق عنده من تصور غاية ونزوع ملكة كما قال الفيلسوف في  
كتاب الاخلاق ٣ ب ٨ وان استطاع بروية العقل ان يفعل شيئاً على غير  
مقتضى ما سبق عنده من تصور الغاية او نزوع الملكة. الا انه اعدم استطاعته  
ان يكون دائماً على هذه الحال من الروية يتعذر بقاءه طويلاً بدون ان يفعل  
على وفق الارادة المتخفية عن مقتضى الترتيب الالهي ما لم تصلح عاجلاً بالنعمة  
وتعود الى الترتيب المقتضى  
اذاً اجب على الاول بان الانسان يستطيع ان يجنب كلاً من افعال

الخطيئة على حياته ولكنه لا يستطيع ان يجتنبها كلها بما الا بالنعمة كما تقدم  
الا انه لما كان عدم استعداده لقبول النعمة يحدث بذنبه لم يكن تعذر اجتنابه  
الخطيئة بدون النعمة عاذراً له في اقترانها

وعلى الثاني يارب التاديب مفيد «اذ ينشأ عما يصاحبه من الالم ارادة  
الاستصلاح هذا اذا كان للتأديب ابن الموعد فانه ينشأ برن صوت تاديبه  
ويشعر باليه في الخارج بفعل الله في داخله بالالهام الالهي الارادة الصالحة»  
كما قال اوغسطينوس في كتاب التاديب والنعمة ف ٦ فالتاديب اذن  
ضروري لان الانسان لا يجانب الخطيئة بدون ارادته . لكن التاديب ليس  
يكفي بدون معونة الله وعليه قوله في جا ١٤:٧ «انظر الى اعمال الله كيف لا  
يقدر احد ان يتقف ما أودّه»

وعلى الثالث بان تلك الآبة محمولة على الانسان في طور سلامة الطبيعة  
قبل ان يصير عبداً للطبيعة فانه كان في مقدوره حينئذ ان يخطأ وان لا  
يخطأ كما قال اوغسطينوس — على انه في الحال الحاضر يعطى ايضاً ما يريد  
الا ان ارادة الخير انما تحصل له بمعونة النعمة

### الفصل التاسع

في من كان محرزاً النعمة هل يستطيع بنفسه ان يفعل الخير ويجتنب  
الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة

يختل الى التاسع بان يقال: يظهر ان من كان محرزاً النعمة يستطيع بنفسه ان  
يفعل الخير ويجتنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة فان كل ما  
لا يفي بما وهب لاجله يكون اما بلا فائدة او ناقصة . والنعمة انما وهبت لنا  
لنستطيع ان نفعل الخير ونجتنب الخطيئة فاذا كان الانسان لا يستطيع ذلك  
بالنعمة يظهر انه اما لم يكن في هبتها فائدة او انها ناقصة

٢ وايضاً ان الروح القدس نفسه يستقر فينا بالنعمة كقوله في ا كور ٣ : ١٦ « اما تعلمون انكم هيكل الله وان روح الله مستقر فيكم » . و الروح القدس لشمول قدرته كافٍ لان يسوقنا الى صالح الاعمال ويحرسنا من الخطيئة . فالانسان المحرز النعمة اذن يستطيع كلا هذين الامرين من دون عون آخر من جهة النعمة ٣ وايضاً لو كان الانسان المحرز النعمة لا يزال مفتقراً في صلاح سيرته واجتنابه الخطيئة الى عون آخر من جهة النعمة لافتقر بجماع المحبة بعد احراز هذا العون الآخر الى عون آخر ايضاً فيلزم التسلسل وهذا باطل . فمن احرز اذن النعمة لا يفتقر في صلاح العمل واجتناب الخطيئة الى عون آخر من قبل النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٦ « كما ان العين الجسمية البالغة متتهى السلامة لا تستطيع الابصار ما لم يعنها عليه تلالو النور كذلك الانسان البالغ كمال التبرير لا يقدر على صلاح السيرة ما لم يعنه الله بنور البرارة الازلي » والتبرير انما يحصل بالنعمة كقوله في رو ٣ : ٢٤ « تبررون مجاناً بنعمته » فكذلك الانسان المحرز النعمة يفتقر في صلاح سيرته الى عون آخر من جهة النعمة

والجواب ان يقال ان الانسان يفتقر في صلاح سيرته الى معونة الله لوجوبين كما مر في ف ٢ و ٣ و ٦ اولا ليصيب منه تعالى نعمة ملكية بها تصلح الطبيعة البشرية الفاسدة وتترقى بعد اصلاحها الى فعل ما تستحق به الحياة السمومية من الافعال المجاوزة قدرها وثانياً ليترك منه تعالى الى الفعل . ف باعتبار الوجه الاول من معونة الله لا يفتقر الانسان المحرز النعمة الى معونة اخرى من جهة النعمة اي لا يفتقر الى قبض ملكة اخرى . لكنه يفتقر الى معونة النعمة باعتبار الوجه الثاني اية ليعترك من الله الى حسن الفعل

وذلك لسببين احدهما عام وهو انه ليس يستطيع شيء من المخلوقات ان يفعل  
 فعلاً الا بقوة التحريك الالهي كما مر في ف ١ والثاني خاص وهو حال  
 الطبيعة البشرية فانها وان برئت بالنعمة من جهة العقل لا يزال بها من جهة  
 الجسد فساد «تُسَمِّدُهُ لِنَامُوسِ الْخَطِيئَةِ» كما في رو ٧ : ٢٥ بل لا يزال في  
 العقل ايضاً نوع من ظلمة الجهل يجعلنا ان «لا نعلم ماذا نصلي كما ينبغي» كما  
 في رو ٨ : ٢٦ لانا بسبب اختلاف الحوادث وعدم معرفتنا الكاملة بانفسنا  
 ايضاً لا نستطيع ان نعلم علماً تاماً ماذا يفيدنا كقوله في حك ٩ : ١٤ «افكار  
 البشر ذات اجمام وبصائرنا غير راسخة» فكان لا بد لنا من هداية الله  
 ووفائته لكونه عليماً بكل شيء وقديراً على كل شيء ولهذا ايضاً يجدر بالذين  
 صاروا بالنعمة ابناء الله ان يقولوا «ولا تدخلنا في التجربة» و «لتكن مشيقتك  
 كما في السماء كذلك على الارض» الى سائر ما في الصلوة الربية مما يرجع  
 الى ذلك

اذ اُجِيبَ عَلَى الْاَوَّلِ بَاثَنًا لَا تُعْطَى مَوْجِبَةُ النِّعْمَةِ الْمَلَكِيَّةِ لِنَسْتَفِي بِهَا عَنْ  
 كُلِّ عَوْنٍ اِلَهِيٍّ آخَرٍ فَانْ كُلَّ حَالِيَةٍ تَقْتَضِي اِلَى اللهِ فِي بَقَاءِ الْخَيْرِ الَّذِي اَوْثَقَهُ  
 مِنْهُ تَعَالَى وَعَلَيْهِ فَافْتَقَارُ الْاِنْسَانِ بِمَدْنِ النِّعْمَةِ اِلَى مَعُونَةِ الْهَيْةِ لَا يُلْزَمُ عَنْهُ  
 اِنْ النِّعْمَةُ وَهَبَتْ عَبَثًا اَوْ اِنْهَا نَاقِصَةٌ فَانْ افْتَقَارُ الْاِنْسَانِ اِلَى الْمَعُونَةِ الْاِلَهِيَّةِ  
 يُلْزَمُهُ حَتَّى فِي حَالِ الْمَجْدِ الَّتِي تَكُونُ النِّعْمَةُ فِيهَا عَلَى غَايَةِ الْكَمَالِ اِمَامَهَا فَالنِّعْمَةُ  
 نَاقِصَةٌ نَوْعًا مِنَ النِّقْصَانِ مِنْ حَيْثُ اِنْهَا لَا تَبْرِي الْاِنْسَانَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ  
 كَمَا تَقْدَمُ

وعلى الثاني بان عمل الروح القدس الذي به يحركنا ويقينا لا يقتصر على  
 ما يحذره فينا من الموهبة الملكية فهو ما عدا ذلك يحركنا ويقينا بالاشتراك مع  
 الآب والابن



وعلى الثالث بآب قضية ذلك الاعتراض ان الانسان لا يفتر الى نعمة  
اخرى ملكية

### الفصل العاشر

في ان الانسان الموجود في حال النعمة هل يفتر في ثباته الى معونة النعمة  
يُختل الى العاشر بان يقال : يظهر ان الانسان الموجود في حال النعمة  
ليس يفتر في ثباته الى معونة النعمة فان الثبات شيء اقل من الفضيلة كالعفة  
كما يظهر من قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٧ ب ٧ . ومتى يترد  
الانسان بالنعمة لم يبق مفترّاً في احراز الفضائل الى معونة النعمة . فلان لا  
يُبقى مفترّاً في احراز الثبات الى معونة النعمة أولى  
٢ وايضاً ان الفضائل تُؤلى جملة . وقد جُبل الثبات في جملة الفضائل .  
فيظهر اذن انه يُؤلى مع النعمة عند ايلاء الفضائل الأخر  
٣ وايضاً ان الانسان قد رُدّ اليه بموهبة المسيح أكثر مما فقد بجريرة آدم  
كما قال الرسول في رو ١٥ . وقد كان آدم حاصلًا على قوة الثبات . فلان  
تُرَدّ الينا بنعمة المسيح قوة الثبات أولى . فالانسان اذن ليس يفتر في الثبات  
الى النعمة

لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثبات ف ١١ « اذا  
كان الثبات لا يُؤلى من الله فلم يلتبس منه ؟ افهل هذا الالتباس من قبيل  
الغش اذ يلتبس منه ما يُعلم انه ليس يُوليه بل انما هو في قدرة الانسان ؟ »  
والثبات يلتبس ايضاً من تقدس بالنعمة وهذا هو المراد بقولنا « ليتقدس اسمك »  
كما اثبتهُ اوغسطينوس في الوضع المتقدم مستشهداً بكلام قريانوس .  
فالانسان اذن ولو كان في حال النعمة يفتر الى ان يُؤلى الثبات من الله  
والجواب ان يقال ان الثبات يقال على ثلاثة معانٍ - فقد يراد به ملكية

عقلية يستمر بها الانسان ثابتاً تافه الآلام المناجحة فلا يتجافى بها عما تقتضيه  
الفضيلة وبهذا المعنى تكون نسبة الثبات الى الآلام كنسبة العفة الى الشهوات  
والثبات كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٧ ب ٧ - وقد يراد به  
ملكته بها يقصد الانسان ان يستمر على الصلاح حتى النهاية وهو هذين  
للمعنيين يؤتى مع النعمة كما يؤتى معها العفة وسائر الفضائل - وقد يراد به  
الاستمرار على الصلاح حتى منتهى الحياة والانسان الموجود في حال النعمة لا  
يفترق في الحصول على هذا النوع من الثبات الى نعمة اخرى ملكية بل الى  
عون المير يرشده ويقيه عند تجوّم التجارب كما مرّ في الفصل الآنف . ولهذا  
كان لا بد لمن تقدّس بالنعمة ان يلتمس بعد ذلك من الله موهبة الثبات  
لكي يؤتى الشر الى منتهى الحياة فكثير من الناس يعطون النعمة ولا يعطون  
الثبات عليها

اذّا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على النوع الاول من  
الثبات كما ان الاعتراض الثاني يرد على النوع الثاني منه . ومن هنا يظهر  
الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الانسان في الطور الاول حصلت له موهبة القوة على  
الثبات ولكنه لم تحصل له موهبة الثبات واما الآن فكثير يحصل لهم نعمة  
المسيح موهبة القوة على الثبات وموهبة الثبات ايضاً كما قال اوغسطينوس في  
كتاب الطبيعة والنعمة ف ١٢ وبهذا الاعتبار تكون موهبة المسيح اعظم من  
جريرة آدم . ومع ذلك فان الانسان كان في طور البرارة الذي لم يكن فيه  
الجسد متردداً بوجهه على الروح اقدر بموهبة النعمة على الثبات منا اليوم فان  
الاصلاح الذي حصل بنعمة المسيح وان كان قد ابتدأ في العقل الا انه لم يتو  
بعد في الجسد على ان هذا سيكون في الوطن حيث ليس يقدر الانسان على

الثبات فقط بل يكون معصوماً من الخطأ أيضاً

### المبحث المباشر بعد المائة

في نعمة الله من حيث ماهيتها — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في نعمة الله من حيث ماهيتها وفي ذلك أربع مسائل — ١ في أن النعمة هل توجب شيئاً في النفس — ٢ هل هي كيفية — ٣ هل تنفرد عن الفضيلة الموهوبة — ٤ في محل النعمة

### الفصل الأول

في أن النعمة هل توجب شيئاً في النفس

يُنطى إلى الأول بأن يقال : يظهر أن النعمة لا توجب شيئاً في النفس فكما يقال أن الإنسان يحصل على نعمة الله يقال أيضاً أنه يحصل على نعمة الإنسان وعليه قوله في تك ٣٩ : ٢١ « رزق الرب يوسف نعمةً في عيني رئيس السجن » وقولنا أن الإنسان حاصل على نعمة الإنسان ليس يوجب شيئاً في النعم عليه بل إنما يوجب في المتعم نوعاً من الرضى . فقولنا إذن أنه حاصل على نعمة الله ليس يوجب شيئاً في النفس بل إنما يدل على الرضى الإلهي فقط ٢ وإيضاً كما أن النفس تحيي الجسد كذلك الله يحيي النفس وعليه قوله في تث ٣٠ : ٢٠ « هو حياتك » والنفس تحيي الجسد مباشرة . فلا واسطة إذن بين الله والنفس . فالنعمة إذن لا توجب شيئاً مخلوقاً في النفس

٣ وإيضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في رو ٧ : ١ النعمة لكم والسلام « المراد بالنعمة مغفرة الخطايا » ومغفرة الخطايا لا توجب شيئاً في النفس بل في الله فقط وهو عدم حساباته الخطيئة كقوله في مز ٣١ : ٢ « طوبى للرجل الذي لم يحسب عليه الرب خطيئة » فكذا النعمة أيضاً لا توجب شيئاً في النفس

لكن يعارض ذلك ان التور يوجب شيئاً في المستنير . والنعمة نور  
لنفس وعليه قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٢ « ان  
متعدي التاموس يستوجب ان يفارقه نور الحق ومتى فارقته عميت بصيرته »  
فالنعمة اذن توجب شيئاً في النفس

والجواب ان يقال ان النعمة تطلق في الاصطلاح<sup>(١)</sup> على ثلاثة معانٍ  
فقد يراد بها أولاً حب احد الناس كقولنا ان هذا الجندي فائز بنعمة للملك  
اي ان له حظوة عند الملك وقد يراد بها ثانياً الموهبة المجانية كقولك انا اوليك  
هذه النعمة . وقد يراد بها ثالثاً عرفان الجليل كقولنا انا تقابل الصنمية بالنعمة  
(اي بالشكر) وثاني هذه الثلاثة يتوقف على الاول فان اسداء شيء مجاناً الى  
بعض الناس انما ينشأ عن الحب الذي به يظفر المسدي اليه بمحظوقه عند  
المسدي . والثالث يصدر عن الثاني فان الشكر يتبع الصنمية — وواضح ان  
النعمة بالمعنيين الاخيرين توجب في قابلها شيئاً وهو في الاول الموهبة المجانية  
وفي الثاني عرفان هذه الموهبة . واما النعمة بالمعنى الاول ففيها فرق بين نعمة  
الله ونعمة الانسان فانه لما كانت الارادة الالهية هي مصدر الخير في المخلوقات  
كانت محبة الله التي بها يريد خير المخلوقات هي مصدر ما في المخلوقات من  
الخير . واما ارادة الانسان فهي لتحرك من خير خارج سابق فليست علة  
للخيرية الخارجية كلها بل هذه الخيرية متقدمة عاينها كلها او بعضها . ومن  
ذلك يظهر ان محبة الله يصدر عنها دائماً في المخلوقات خير حادث في بعض  
الازمنة لا قديم مقارن لها في الازلية . وباعتبار هذا الفرق في الخير تتفرق  
محبة الله للمخلوقات فبعضها عام وهي التي بها « يجب جميع الأكوان » كما في  
حك ١١ : ٢٥ وبهذه المحبة يجاد بالوجود الطبيعي على جميع المخلوقات وبعضها

(١) اي في اصطلاح اللغة اللاتينية (م)

خاص وهي التي بها يرفع الخليفة الناطقة الى ما فوق حال الطبيعة ويسهمها في الخير الالهي وبهذه الحجة يقال انه يجب بعض الناس مطلقاً لان الله بهذه الحجة يريد مطلقاً للخليفة الخير السرمدي الذي هو ذاته — اذا تقرر ذلك ظهر ان قولنا ان الانسان فائز بنعمة الله يدل على شيء فائق الطبع في الانسان صادر عن الله . وربما اطلقت نعمة الله على محبة الله الازلية كقولنا نعمة الانتخاب من حيث ان الله قد انتخب بعضاً بمجرد لطفه دون استحقاق من قبلهم في افس ١ « انتخبنا للتبني له لحد مجد نعمة »

اذا اجب على الاول بان قولنا ان احد الناس ايضاً حاصل على نعمة الانسان يراد به ان فيه شيئاً يحظى به لدى الانسان على حد قولنا انه حاصل على نعمة الله لكن على فرق بينهما فان ما يحظى به احد الناس لدى الانسان متقدم على محبة الانسان وما به يحظى الانسان لدى الله صادر عن المحبة الالهية كما تقدم

وعلى الثاني بان الله هو حياة النفس بطريق العلة الفاعلة والنفس هي حياة الجسد بطريق العلة الصورية ولا واسطة بين الصورة والميولي لان الصورة تصور الميولي او الجمل بنفسها واما الفاعل فليس يصور الجمل بمجهره بل بالصورة التي يحدتها في الميولي

وعلى الثالث بان اوغسطينوس قال في كتاب الرجوع « ليس المراد بقولي ان النعمة هي مغفرة الخطايا والسلام هو مصالحة الله ان السلام والمصالحة خارجان عن النعمة العامة بل انه اراد بالنعمة خصوصاً مغفرة الخطايا » فليست النعمة اذن مقصورة على مغفرة الخطايا بل تناول مواهب اخرى كثيرة الهية . وايضاً فان مغفرة الخطايا لا تحصل بدون اثر يحدته الله فينا كما سيأتي بيانه



### الفصل الثاني

في ان النعمة هل هي كيفية للنفس

يُخْتَلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النعمة ليست كيفية للنفس اذ الكيفية لا تفعل في عملها لان فعلها لا يقع بدون فعل المحل فيلزم فعل المحل في نفسه . والنعمة تفعل في النفس بتبريرها اياها . فليست اذن كيفية

٢ وايضاً ان الجوهر هو اشرف من الكيفية . والنعمة اشرف من طبيعة النفس فانا بالنعمة نستطيع كثيراً مما لا تكي له الطبيعة كما اسلفنا في البحث الآنف . فليست النعمة اذن كيفية

٣ وايضاً ان الكيفية لا تبقى بعد زوالها عن المحل . والنعمة تبقى لعدم فسادها والا لصارت الى العدم كما تخلق من العدم ولذلك عبر عنها في غلا ١٥ : ٦ بالخليقة الجديدة . فليست اذن كيفية

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قوله في مز ١٠٣ : ١٥ تفرح الوجه بالدهن « انعمة بهاء للنفس يبعث الى حبها بحجب مقدس » وبهاء النفس كيفية كجمال الجسد فالنعمة اذن كيفية

واجواب ان يقال ان المراد بقولنا عن انسان انه فائز بنعمة الله أن فيه اثرًا لارادة الله المجانة كما تقدم في الفصل الآنف . وقد مر في البحث الآنف ف ١ و ٢ و ٣ ان ارادة الله المجانة تعين الانسان على نحوين اولاً من حيث يحرك الله نفس الانسان الى معرفة شيء او ارادته او فعله . والثاني من حيث الحاصل في النفس على هذا النحو ليس كيفية بل حركة للنفس لان فعل المحرك في التحرك هو الحركة كما في الطبيعيات ك ٣ ب ٣ وثانياً من حيث يفيض الله على النفس موهبة ملكية اذ ليس يليق بالله ان يكون بمن يجهم ليدركوا الخير الفائق الطبع اقل عناية منه بالخلقوات التي يحجبها لتدرك الخير

الطبيعي . وهو لا يقتصر في عنايته بال مخلوقات الطبيعية على تحريكها اياها الى الافعال الطبيعية بل يوجد عليها ايضاً بصور وقوى هي مبادئ للافعال فتميل بها الى تلك الحركات وهكذا تصير لما هذه الحركات التي تحرك بها من الله طبيعة ومستهلة كقوله في حك ٨ : ١ « تدبر كل شيء بالرفق » فهو اذن بالأولى يفيض على من يحركهم الى ادراك الخير الفائق الطبع صوراً او كيفيات فائقة الطبع يسر لهم بها ادراك الخير الابدي وعلى هذا النحو تكون موهبة النعمة كنية

اذاً اجيب على الاول بان النعمة من حيث هي كيفية تفعل في النفس لا بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية كما يفعل البياض الابيض وكما تفعل البراة البار

وعلى الثاني بان كل جوهر فهو اما نفس طبيعة ما هو جوهره او جزء منها على حد ما يقال للمبولى او للصورة جوهر . والنعمة لكونها فوق الطبيعة الانسانية لا يمكن ان تكون جوهرًا او صورة جوهرية للنفس بل انما هي صورة عرضية لما لان ماله في الله وجود جوهرى يكون له وجود عرضي في النفس المشتركة في الخيرية الالهية كما يظهر في العلم . وعلى هذا لما كانت النفس تشترك في الخيرية الالهية اشتراكاً غير كامل كان لهذا الاشتراك سبب في الخيرية الالهية وهو النعمة وجود في النفس اقل كمالاً من وجود النفس في ذاتها ولكنه اشرف من طبيعة النفس من حيث هو تجلٍ للخيرية الالهية او مشاركة فيها لا من حيث كيفية الوجود

وعلى الثالث بان وجود العرض هو وجوده في آخر كما قال بولسوس فكل عرض لا يقال له موجود بمعنى ان له وجوداً مستقلاً بل لان شيئاً موجود به فلا ن يقال له خاص بالموجود اولى من ان يقال له موجود كما

في الالهيّات كـ ٧ ولأن الكون أو الفساد إنما هو من شأن ما له وجود في نفسه  
فليس بوصف عرض حقيقة بالكون أو بالفساد بل إنما يوصف بذلك من حيث  
أن محله يتبدى أو يضمحل وجوده بالفعل باعتباره وبهذا الاعتبار أيضاً يقال  
أن النعمة تخلق من حيث أن الناس يخلقون باعتبارها أي يحصل لهم وجود  
جديد من لا شيء أي من غير استحقاق كقوله في افس ٢ : ١٠ « مخلوقين في  
المسيح يسوع في الأعمال الصالحة »

### الفصل الثالث

في أن النعمة هل هي نفس الفضيلة

يُختم إلى الثالث بأن يقال : يظهر أن النعمة هي نفس الفضيلة فقد قال  
أوغسطينوس « أن النعمة الفاعلة هي الايمان الذي يفعل بالهبة » كما في كتاب  
الروح والحرف . والايمان الذي يفعل بالهبة فضيلة . فالنعمة إذن فضيلة  
٢ وايضاً ما يصدق عليه الحد يصدق عليه الحدود ايضاً . والحدود التي  
حدّها بها القديسون والفلاسفة الفضيلة تصدق على النعمة فهي تجعل صاحبها  
خيراً وفعله صالحاً وهي ايضاً كيفية مضمونة للعقل تستقيم بها البيرة الخ .  
فالنعمة إذن فضيلة

٣ وايضاً أن النعمة كيفية . ومن البين أنها ليست من رابع انواع  
الكيفية الذي هو الصورة أو الشكل الراسخ في شيء اذ لا تختص بالجسد  
وليست ايضاً من ثالثها اذ ليست انفعالاً أو كيفية متفعلة فان عمل هذه الجزء  
الحساس من النفس كما اثبت الفيلسوف سيث الطبعيات كـ ٧ وعمل النعمة  
الاول هو العقل وكذا ليست من ثانيا الذي هو القوة الطبيعية أو العجز  
الطبيعي لان النعمة هي فوق الطبيعة وليس لما نسبة الى الخير والشر كالقوة  
الطبيعية ففي اذن ان تكون من قبيل النوع الاول الذي هو الملكة والاستعداد .



وملكات العقل فضائل فان العلم ايضا هو على نحو ما فضيلة كما مر في مب  
 ٥٦ ف ٣ و مب ٥٧ ف ١ و ٢ . فالنعمة اذن هي نفس الفضيلة  
 لكن يعارض ذلك انه لو كانت النعمة فضيلة لكانت بالاختصاص في ما  
 يظهر احدى الفضائل الثلاث اللاهوتية ولكنها ليست الايمان او الرجاء لجواز  
 انفراد هذين عن النعمة البررة وليست ايضا المحبة لان النعمة متقدمة على  
 المحبة كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين . فليست اذن فضيلة  
 والجواب ان يقال ذهب بعض الى ان النعمة هي نفس الفضيلة ذاتا  
 ولكنها مغايرة لما اعتبارا فقط فيقال لها نعمة من حيث تجعل للانسان حظوة  
 عند الله او من حيث تعطى مجانا ويقال لها فضيلة من حيث يستكمل بها  
 الانسان بحسن العمل ويظهر ان هذا ما ذهب اليه المعلم في كتاب الاحكام  
 ٢ . لكن اذا احسن اعتبار حقيقة الفضيلة ظهر بطلان ذلك فقد قال  
 الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ « الفضيلة استعداد في الكمال وأريد بالكمال  
 ما كان له استعداد ملائم لطبيعته » ومن ذلك يظهر ان فضيلة كل شيء تقال  
 بالنسبة الى طبيعة سابقة اي متى كان لكل شيء استعداد او ملكة بحسب ما  
 يلائم طبعه . وانت خبير بان الفضائل المكسوبة بالافعال البشرية والتي مر  
 عليها الكلام في مب ٥٥ هي ملكات يحصل بها للانسان استعداد ملائم  
 بالنسبة الى الطبيعة التي هو بها انسان والفضائل الموهوبة يحصل بها للانسان  
 استعداد على وجه اسمي والى غاية اعلى ولذلك يجب ان يكون بالنسبة الى  
 طبيعة اعلى اي بالنسبة الى الطبيعة الالهية المشترك فيها كقوليه في ٢ بط ١ : ٤  
 « وهب لنا المواعيد العظيمة الثمينة لكي نصبر وابها شركاء في الطبيعة الالهية »  
 وباعتبار مشاركتنا في هذه الطبيعة يقال انا نولد ميلاداً جديداً ونصير أبناء  
 الله . فاذ كان ان نور العقل الطبيعي شيء مغاير للفضائل المكسوبة التي اتما

نقال بالنسبة الى هذا النور الطبيعي كذلك نور النعمة الذي هو المشاركة في الطبيعة الالهية شيء مغاير للفضائل الموهوبة التي اتما هو مصدرها واليه ملتبس عليه قول الرسول في افسس ٨: ٥ « كنتم حيناً ظلمةً اما الآن فانتم نور في الرب فاسلكوا كابناء النور » فكما يستكمل الانسان بالفضائل المكتسوبة يسلك على مقتضى نور العقل الطبيعي كذلك يستكمل بالفضائل الموهوبة يسلك على مقتضى نور النعمة

اذ اُجب على الاول بان اوغسطينوس اتما يسي الايمان الذي يفعل بالهبة نعمة لان فعل الايمان الذي يفعل بالهبة هو العمل الاول الذي به تُجلى النعمة المبررة

وعلى الثاني بان لفظ الخير او الصالح المأخوذ في حد الفضيلة اتما يقال باعتبار الملازمة لطبيعة سابقة ذاتية او مشترك فيها وهو بهذا المعنى لا يسند الى النعمة بل الى شيء هو بمثابة اصل الخير في الانسان كما تقدم

وعلى الثالث بان النعمة ترجع الى النوع الاول من الكيفية وليست مع ذلك نفس الفضيلة بل هي ملائمة سابقة للفضائل الموهوبة على انها مبدؤها واصلها

#### الفصل الرابع

في ان محل النعمة هل هو ماهية النفس او احدى قواها

يُحتمل الى الرابع بان يقال : يظهر ان محل النعمة ليس ماهية النفس بل احدى قواها فقد قال اوغسطينوس في كتاب مذهب الابونوسيين ان نسبة النعمة الى الارادة او الاختيار كنسبة الفارس الى الفرس والارادة او الاختيار قوة كما اسلفنا في ق ١ مب ٨٣ ف ٢ فحل النعمة اذن قوة نفسانية

٢ وايضاً ان استحقاقات الانسان تتبدى من النعمة كما قال اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ٦ « والاستحقاق يقوم بالفعل الذي يصدر

عن احدى القوى . فيظهر اذن ان النعمة كمال لقوة نفسانية  
 ٣ وايضاً لو كانت ماهية النفس هي محل النعمة الخاص لكانت النفس  
 انما هي اهل للنعمة من حيث ان لها ماهية وهذا باطل والا لكانت كل نفس  
 اهلاً للنعمة

٤ وايضاً ان ماهية النفس متقدمة على قواها . والمتقدم يجوز تصويره  
 من دون المتأخر . فيلزم جواز تصور النعمة في النفس من دون تصور جزء  
 او قوة منها اي من دون تصور الارادة والعقل ونحوهما وهذا باطل  
 لكن يعارض ذلك انما بالنعمة تولد ميلاداً جديداً وتصور ابناء الله . والولادة  
 تتم بالماهية قبل القوى . فالنعمة اذاً تحصل في ماهية النفس قبل حصولها في قواها  
 والجواب ان يقال ان هذه المسئلة متفرعة على المسئلة السابقة فاذا كانت  
 النعمة نفس الفضيلة وجب ان يكون محلها القوة النفسانية لان القوة النفسانية  
 هي محل الفضيلة الخاص كما مر في مب ٥٦ ف ١ . واذا كانت مغايرة  
 للفضيلة لم يحز جعل القوة النفسانية محلاً لها لان كل كمال للقوة النفسانية  
 يعتبر فضيلة كما مر في مب ٥٥ ف ١ ومب ٥٦ ف ١ . فيقي اذن ان النعمة  
 كما هي متقدمة على الفضيلة كذلك محلها متقدم على قوى النفس اي هو ماهية  
 النفس فكما ان ما يحصل للانسان بفضيلة الايمان من المشاركة في المعرفة  
 الالهية انما يحصل له بالقوة العقلية وما يحصل له بفضيلة المحبة من المشاركة في  
 المحبة الالهية انما يحصل له بقوة الارادة كذلك ما يحصل له على وجه التشبيه  
 من المشاركة في الطبيعة الالهية بولادة جديدة او بخلق جديد انما يحصل له  
 بطبيعة النفس

اذاً اجيب على الاول بأنه كما ان القوى النفسانية التي هي مبادئ الافعال  
 تصدر عن ماهية النفس كذلك التضاؤل التي بها تتحرك القوى النفسانية الى

العالمنا تصدر الى هذه القوى عن النعمة . فيكون للنعمة الى الارادة نسبة  
الحرك الى المتحرك ومن هذا القبيل نسبة الفارس الى الفرس لانه نسبة العرض  
الى المحل

وبذلك يظهر اجواب على الثاني فان النعمة هي مبدأ الفعل المستحق الثواب  
بواسطة الفضائل كما ان ماهية النفس هي مبدأ افعال الحيوة بواسطة القوى  
وعلى الثالث بان النفس لها هي محل النعمة من حيث اندراجها في نوع  
الطبيعة العقلية او الناطقة وليست قوة من قوى النفس هي التي تجعل النفس  
في نوعها لان القوى تمامها هي خواص طبيعية للنفس تابعة للتوابع ولهذا كانت  
النفس انما تتأخر في النوع النفوس الاخر اى نفوس البهائم والنباتات بماهيتها  
فلا يلزم من كون ماهية النفس الانسانية مجلاً للنعمة ان كل نفس يجوز ان  
تكون مجلاً للنعمة فان هذا انما يصدق على النفس من حيث هي في هذا  
النوع المخصوص

وعلى الرابع بانه لما كانت قوى النفس خواص طبيعية تابعة للنوع امتنع  
وجود النفس بدونها . على انه لو فرض وجودها بدونها لقل لها دائماً عقلية  
او ناطقة باعتبار نوعها لا لوجود هذه القوى فيها بالمقل بل لان نوع ماهيتها  
من شأنه ان تحصل عنه هذه القوى

### المبحث الحادي عشر بعد المئة

#### في قسمة النعمة - وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في قسمة النعمة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ا هل  
قسمة النعمة الى نعمة مجانة ونعمة مبررة صواب - ٢ في قسمة النعمة المبررة الى فائدة  
ومعاونة - ٣ في قسمتها الى سائفة ولا حقة - ٤ في قسمة النعمة المجانة - ٥ في  
الفايزة بين النعمة المبررة والنعمة المجانة

## الفصل الاول

في ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة هل هي صواب

يُغطى الى الاول بان يقال : يظهر ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة ليست صواباً فان النعمة موهبة من الله كما يظهر مما مر في البحث الآنف ف ١ . والانسان لا يكون له حظوة عند الله لانه أعطى شيئاً من الله بل بالعكس فانه لما يُعطى شيئاً مجاناً من الله لا ان له حظوة عنده . فليس ثمة اذن نعمة مبررة

٢ وايضاً كل ما ليس يُعطى لاستحقاق سابق فانه يُعطى مجاناً . والطبيعة نفسها ايضاً تعطى الانسان من غير استحقاق سابق لتقدمها على الاستحقاق . فهي اذن معطاة من الله مجاناً . والطبيعة قسيمة للنعمة . فليس من الصواب اذن ان يُجعل المجان فصلاً للنعمة لانه قد يكون خارجاً عن جنس النعمة ٣ . وايضاً كل قسمة يجب ان تكون بالتقابلات والنعمة المبررة التي تذكرى بها تُعطى لنا ايضاً من الله مجاناً كقوله في رو ٣ : ٢٤ « يبررون مجاناً بنعمته » فليس ينبغي اذن ان يُجعل النعمة المبررة قسيمة للنعمة المجانة

لكن يعارض ذلك ان الرسول يصف النعمة بكل الامرين اي بالتبرير وبالمجانية فباختبار الاول قال في افس ١ : ٦ « أخطأنا في ابنه الحبيب » وباعتبار الثاني قال في رو ١١ : ٦ « فان كان ذلك بانعمة فليس من الاعمال والا فليست النعمة نعمة بعد » فيجوز اذن قسمة النعمة الى ما توصف باحد هذين الامرين وما توصف بكليهما

والجواب ان يقال ان الاشياء التي من الله مرتبة كما قال الرسول في رو ١٣ : ١ وترتيب الاشياء قائم بان بعضها يسبق الى الله بواسطة بعض كما قال

ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤٠ . والما كانت غاية النعمة سوق  
 الانسان الى الله كان ذلك يجري بترتيب وهو ان بعض الناس يُساقون الى الله  
 بواسطة بعض . وبهذا الاعتبار تكون النعمة على ضربين احدهما يتصل بها  
 الانسان نفسه بالله ويقال لها النعمة المبررة والثانية يعاونه بها الانسان غيره  
 على الانسياق الى الله وهذه يقال لها النعمة المجانة لانها توهب للانسان فوق  
 قوة طبعه وفوق استحقاقه الشخصي ولكن من حيث انها لا توهب للانسان  
 لكي يتبرر بها بل لكي يعاونه على تبرير غيره لم يُقل لها مبررة وعلى هذه قول  
 الرسول في ١ كور ١٢ : ٧ « انا يعطى كل واحد اظهار الروح للمنفعة » اي  
 لمنفعة الآخرين

اذ اُجيب على الاول بأنه لا يقال ان النعمة تبرر بطريق انعمة الفاعلة  
 بل بطريق العلة الصورية اي لان الانسان بها يتبرر ويصير اهلاً لان يكون  
 له حظوة عند الله كقوله في كوروسي ١٢ : ١ « اهاناً للشركة في ارث  
 القديسين في النور »

وعلى الثاني بان النعمة من حيث تعطى مجاناً ليست امرأ واجباً . والواجب  
 يمكن اعتباره على نحوين احدهما واجب يقترب على الاستحقاق وهذا يرجع الى  
 الشخص الذي من شأنه ان يفعل افعالاً تستحق الثواب كقوله في روم ٤ : ٤ « الذي  
 يعمل لا تحسب له الاجرة نعمة بل ديناً » والآخر واجب يقترب على حال  
 الطبيعة كما لو قلنا بحق للانسان ان يكون له نطق وسائر ما يختص بالطبيعة  
 الانسانية . وليس يقال لاحدهما واجب من حيث ان الله مدين للخليفة بل  
 بالاحرى من حيث يجب على الخليفة ان تخضع لله حتى يستتب فيها الترتيب  
 الالهي المتقضي ان يكون لكل طبيعة احوال او خواص معينة وان من يفعل  
 كما ينبغي كذا . وعلى هذا فالواجب الطبيعية ليست من قبيل الواجب الاول

بل من قبيل الواجب الثاني وأما المواهب الساتقة الطبيعة فليست من قبيل  
أحدهما ولهذا خُصَّت باسم النعمة

وعلى الثالث بان النعمة المبررة تتضمن زيادةً على مفهوم النعمة المجانية  
وهذه الزيادة ترجع أيضاً إلى حقيقة النعمة وهي أنها تجعل للإنسان حظوةً  
عند الله ولهذا فالنعمة المجانية التي لا تفعل ذلك أبقى لها الاسم المشترك كما يجري  
في كثير غيرها فيكون ركناً القسمة متقابلين نقابل المبرر وغير المبرر

### الفصل الثاني

في أن قسمة النعمة إلى فاعلة ومعاونة هل هي صواب

يتخطى إلى الثاني بان يقال : يظهر أن قسمة النعمة إلى فاعلة ومعاونة  
ليست صواباً فإن النعمة عرضٌ كما مرَّ في البحث الآنف ف ٢ . ويتمتع فعل  
العرض في المحل . فليس ينبغي إذن أن تُجعل نعمةً فاعلةً

٢ . وايضاً لو كانت النعمة تفعل شيئاً لفعلت بالخصوص التبرير .  
وهذا لا تستقل النعمة بفعلها فينا فقد قال أوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا  
١٤ : ١٦ : يعمل الأعمال التي أنا أعملها : ما نصه « الذي خلقتك بدونك لن  
يبررك بدونك » فلا ينبغي إذن أن يقال لنعمة فاعلةً بالأطلاق

٣ . وايضاً يظهر أن معاونة الغير تختص بالفاعل الأدنى لا بالفاعل  
الأولى . وفعل النعمة فينا أولى من فعل الاختيار كقوله في رو ١ : ١٦  
« ليس لأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم » فليس ينبغي إذن أن  
تُجعل النعمة معاونةً

٤ . وايضاً أن القسمة يجب أن تكون بالتقابلات . ولا تقابل بين الفعل  
والمعاونة فإن واحداً بعينه يجوز أن يفعل ويماعن . فليس من الصواب إذن

قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة

لكن يعارض ذلك قول اغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ب ١٧  
 « ان الله يكمل فينا بعونه ما ابتدأه بفعله فهو يفعل فينا اولاً ان نريد ومتى  
 اردنا يكمل ما ابتدأه بمعاونته ايائنا » وافعال الله التي بها يحركنا الى الخير ترجع  
 الى النعمة . فقسمة النعمة اذن الى فاعلة ومعاونة صواب

والجواب ان يقال قد مر ان النعمة تحتل ان يراد بها امران احدهما  
 المعونة الالهية التي بها يحركنا الله الى صلاح الارادة والعمل والثاني الموهبة  
 الملكية الموهوبة لنا من الله وهي بالمعنيين تقسم بالصواب الى فاعلة ومعاونة  
 فان احداث اثر لا يُسند الى المتحرك بل الى المحرك . ومن ثمة فذلك الاثر  
 الذي يكون عقلنا فيه متحركاً لا محركاً والذي لا يحرك فيه الا الله يُسند فيه  
 الفعل الى الله وهذا الاعتبار يقال للنعمة فاعلة . ثم ان ذلك الاثر الذي  
 يكون عقلنا فيه محركاً ومتحركاً ليس يُسند فيه الفعل الى الله فقط بل الى  
 النفس ايضاً وهذا الاعتبار يقال للنعمة معاونة — ونحن يوجد فينا فعلان  
 احدهما باطن وهو فعل الارادة وباعتبار هذا الفعل تعتبر الارادة متحركة  
 والله يعتبر محركاً وخصوصاً متى اخذت الارادة تريد الخير بعد ان كانت  
 تريد الشر ولهذا فمن حيث ان الله يحرك العقل الانساني الى هذا الفعل يقال  
 للنعمة فاعلة . والثاني ظاهر وهذا لما كانت الارادة تأمر به كما مر في مب  
 ١٧ ف ٩ ثم ان احداثه يسند الى الارادة . ولان الله يعاوننا على هذا الفعل  
 ايضاً بتبنيه باطناً الارادة حتى تبلغ الى الفعل وبايلائه ظاهراً القوة على  
 احداثه يقال للنعمة باعتبار هذا الفعل معاونة . ولهذا عقب اغسطينوس  
 كلامه المورّد بقوله « يفعل فينا الارادة ومتى اردنا يميننا على الاتمام » فاذا  
 اذا اريد بالنعمة التحريك المجان الذي به يحركنا الله الى الصلاح الاستحقاق



كانت قسمتها الى فاعلة ومعاونة صواباً واذا اريد بها الموهبة الملكية كان لها  
ايضاً اثران كما لكل صورة اخري اولها الوجود والثاني الفعل كما ان اثرى  
الحرارة هما ايجاد الحار والتسخين الخارج وعلى هذا فالنعمه الملكية من حيث  
تبرئ النفس او تبررها اي تجعل لها حظوة عند الله يقال لها نعمه فاعلة ومن  
حيث هي مبدأ الفعل الاستحقاقى الذي يصدر عن الاختيار ايضاً يقال لها  
نعمه معاونة

اذا اجيب على الاول بان النعمه من حيث هي كيفية عرضية لا تفعل  
في النفس بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية على حد قولنا ان  
البياض يفعل السطح الأبيض

وعلى الثاني بان الله انما لا يبررنا بدوننا لانا حين تبرر نوافق بحركة  
الاختيار على تبريره ايانا على ان هذه الحركة ليست علة للنعمه بل معلولاً  
لها ولهذا كان الفعل كله يستند الى النعمه

وعلى الثالث بأنه متى قيل ان واحداً يعاون آخر فليس المراد انه يعاونه  
معاونة الفاعل الثانوي لفاعل الاولي فقط بل معاونة من يمينه على ادراك  
غاية سابقة في الوجود والانسان الذي ينعمل بالنعمه يمان من الله على ارادة  
الخير ولهذا يلزم عن تقدم وجود الغاية معاونة النعمه لنا في ادراكها

وعلى الرابع بان النعمه الفاعلة هي نفس النعمه المعاونة ولكنهما تفايران  
بحسب تقاير مفعوليهما كما يظهر مما تقدم

### الفصل الثالث

في ان قسمة النعمه الى سابقة ولاحقة هل هي صواب

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان قسمة النعمه الى سابقة ولاحقة  
ليست صواباً فان النعمه هي مفعول المحبة الالهية . ومحبة الله لا تكون اصلاً

لاحقة بل هي سابقة دائماً كقوله في ١ يو ٤ : ١٠ « ليس لائناً كنا احبنا الله بل لانه هو احبنا قبل » فلا ينبغي اذن ان تجعل النعمة سابقة ولاحقة  
 ٢ وايضاً ليس في الانسان الا نعمة مبررة واحدة فقط لان بها الكفاية كقوله في ٢ كور ٩ : ١٢ « تكفيك نعمتي » ويمتنع ان يكون واحد بعينه متقدماً ومتأخراً . فليس اذن من الصواب ان نقسم النعمة الى سائفة ولاحقة

٣ وايضاً ان النعمة تُعرف بآثارها . وآثار النعمة غير متناهية وبعضها سابق وبعضها لاحق فلو قسمت النعمة باعتبار ذلك الى سابقة ولاحقة لكانت انواعاً غير متناهية في ما يظهر . وغير المتناهية يمرض عنها في كل صناعة . فليس من الصواب اذن ان نقسم النعمة الى سابقة ولاحقة  
 لكن يمرض ذلك ان نعمة الله تحصل عن رحمته وقد قيل في مز ٥٨ : ١١ « رحمته تسبقني » وفي مز ٢٢ : ٦ « رحمته تسبقني » فقسمة النعمة اذن الى سابقة ولاحقة صواب

والجواب ان يقال كما نقسم النعمة الى فاعلة ومعاونة بحسب اختلاف آثارها كذلك نقسم الى سابقة ولاحقة من اي نوع كانت . وآثارها فينا خمسة الاول شفاء النفس والثاني ارادتها الحائز والثالث فعلها الخير النسيم تريده والرابع استمرارها على الصلاح والخامس بلوغها الى المجد . فن حينئذ تحدث فينا الاثر الاول يقال لها سابقة بالنسبة الى الاثر الثاني ومن حينئذ تحدث فينا الاثر الثاني يقال لها لاحقة بالنسبة الى الاثر الاول . وكما يكون احد آثارها متأخراً عن آخر ومتقدماً على آخر كذلك يجوز ان يقال لها باعتبار أثر واحد بعينه سابقة ولاحقة بحسب اختلاف النسبة الى الآثار الأخر وهذا ما اراده الوجوديوس بقوله في كتاب الطبيعة والنعمة « تسبق لنسفي وتلتحق

لنقوم بعد الشفاء . تسبق لدعى وتلحق لتتجدد»

إذا اجيب على الاول بان حجة الله تدل على شيء اذلي فلا يجوز ان توصف بغير التقدم . واما النعمة فتدل على اثر زمني وهذا يجوز ان يكون متقدماً على شيء ومتأخراً عن شيء . فيجوز ان يقال للنعمة سابقة ولاحقة وعلى الثاني بان تغاير النعمة بكونها سابقة ولاحقة ليس باعتبار الماهية بل باعتبار الاثر كما مر في النعمة الفاعلة والمعاونة فان النعمة اللاحقة ايضاً ليست من حيث اختصاصها بالمجد مغايرة بالعدد للنعمة السابقة التي تبرر بها الان فكما ان حجة الطريق لا تضل في الوطن بل تستكمل كذلك ينبغي القول في نور النعمة اذ ليس من مقتضى حقيقة شيء منها ان يكون ناقصاً وعلى الثالث بان آثار النعمة وان كانت غير متناهية عدداً على مثال الافعال الانسانية لكنها تزداد الى انواع محدودة . وايضاً فانها كلها تجتمع في تقدم بعضها على بعض

### الفصل الرابع

هل اصاب الرسول في قسمة النعمة المجانة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسول لم يصب في قسمة النعمة المجانة فان كل موهبة عيها الله اياها مجاناً يجوز ان يقال لها نعمة مجانة . والمواهب التي يجود بها الله علينا مجاناً لفائدة النفس او لفائدة الجسد غير متناهية ولكنها لا تبررنا لديه تعالى . فلا يجوز اذن اندراج النعم المجانة تحت قسمة معينة ٢ وايضاً ان النعمة المجانة تجعل قسيمة للنعمة المبررة . والايان من قبل النعمة المبررة اذ به تبرر كقوله في رو: ١٥ « فاذا قد بررتا بالايان » . فليس من الصواب اذن جعل الايمان في جملة النعم المجانة ولا سيما اذ لم يجعل في جعلتها الفضائل الاخر كالرجاء والمحبة .

٣ وايضاً ان صنع الشفاء والتطيق بأنواع الالسة المختلفة هما من المعجزات .  
 وتفسير الكلام ايضاً يرجع الى الحكمة والعلم كقوله في دانيال ١٧ : ١ « اعطى  
 الله اولئك القتيان علماً ومعرفة في كل كتاب وحكمة » فليس من الصواب  
 اذن جعل نعمة الشفاء وانواع الالسة قسيمين لصنع القوات وجعل تفسير  
 الكلام قسماً لكلام الحكمة والعلم  
 ٤ وايضاً كما ان الحكمة والعلم هما من مواهب الروح القدس كذلك  
 الفهم والمشورة والتقوى والقوة والخوف ايضاً كما مر في مب ٦٨ : ٤  
 فكان ينبغي اذن ان يجعل هذه في جملة النعم المجانية  
 لكن يمارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٢ « يُعْطَى واحدٌ بالروح  
 كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينه وآخر الايمان بذلك الروح  
 عينه وآخر نعمة الشفاء وآخر صنع القوات وآخر النبوة وآخر تمييز الارواح  
 وآخر انواع الالسة وآخر تفسير الكلام »

والجواب ان يقال ان الفرض من النعمة المجانية معاونة الانسان غيره ليرجع  
 الى الله كما مر في ف ١ والانسان ليس يستطيع ذلك بالتحريك انداخلي فان  
 هذا خاص بالله بل بالتعليم او الاقتناع الخارجي فقط ولهذا فالنعمة المجانية انما  
 نتناول ما يحتاجه الانسان لتثقيف غيره في الامور الالهية المجاوزة قدر العقل  
 ولا بد لذلك من ثلاثة اولاً ان يكون للانسان معرفة كاملة بالامور الالهية  
 حتى يتمكن بذلك من تثقيف الغير ثانياً ان يكون قادراً على تقرير او اثبات ما  
 يقوله والام يكن لتعليمه قوة ثالثة ان يكون قادراً على ان يعبر للسامعين كما ينبغي  
 عما في ذهنه - اما الاول فلا بد له من ثلاثة كما يظهر ايضاً في مقام التعليم  
 البشري فينبغي ان يجب ان يثقف غيره في علم اولاً ان يكون له معرفة يقينية  
 بمبادئ ذلك العلم وباعتبار هذا جعل من اقسام النعمة المجانية الايمان الذي هو

اليقين بأمور غير منظورة تُعتبر مبادئ في العلم الكاثوليكي وثانياً ان يكون مصيباً في حكمه على نتائج العلم الاولى وهذا الاعتبار جليلٌ منها كلام الحكمة التي هي معرفة الالهيات وثالثاً ان يكون كثير الامثلة وذا معرفة واسعة بالمولات التي ربما احتاج اليها في بيان العلل وباعتبار هذا جليلٌ منها كلام العلم الذي هو معرفة الامور البشرية « لان غير منظورات الله تُبصر بالبروات » كما في روماء ٢٠٠١- اما اثبات ما تحت العقل فيكون بالدلالة واما اثبات ما فوق العقل مما جاء به الوحي الالهي فيكون بما هو خاص بالقدرة الالهية وهذا على نحوين احدهما ان يفعل معلم التعليم المقدس من المعجزات ما لا يقدر ان يفعله الا الله سواء كان الفرض من ذلك فائدة الاجساد وباعتبار هذا جليلٌ منها نعمة الشفاء او اعلان القدرة الالهية فقط كوقوف الشمس او اظلامها وكنشفاق البحر وباعتبار هذا جليلٌ صنع القوات والثاني ان يستطيع ان يكشف عما لا يقدر ان يعلمه الا الله وهو الحوادث المستقبلية وباعتبار هذا جعلت النبوة ثم مكونات القلوب وباعتبار هذا جليلٌ منها تمييز الارواح - واما قوة التعبير فيجوز اعتبارها اما من حيث اللغة التي يمكن التخاطب بها وباعتبار هذا جليلٌ منها انواع الالسنه واما من حيث معنى ما يقال وباعتبار هذا جليلٌ منها تفسير الكلام اذا اُجيب على الاول بانه قد مر في ف١ ان النعم المجانة لا تطلق على جميع الاحسانات التي يجود بها الله علينا بل على تلك الاحسانات التي تتجاوز القوة الطبيعية فقط كما لو افاض صيادٌ في كلام الحكمة والعلم ونحو ذلك . وهذه هي المرادة هنا بالنعمه المجانة

وعلى الثاني بان الايمان لم يُجمل هنا في جملة النعم المجانة من حيث هو فضيلة مبررة للانسان في نفسه بل من حيث يفيد يقيناً علوياً في الاعتقاد يصير به الانسان اهلاً لان يتوقف غيره في الحقائق الايمانية . واما الرجاء والمحبة

فهما الى القوة الشوقية من حيث ان الانسان بها يتوجه الى الله  
وعلى الثالث بان نعمة الشفاء انما أُفردت بالذكر عن صنع القوات بالاجمال  
لان لها قوة خاصة على حمل الانسان على الايمان فانه يصير بموهبة شفاء الجسد  
أسهل اعتناقا للايمان منه بفضيلة الايمان ومثل ذلك النطق بالسنة مختلفة وتفسير  
الكلام فان لهما قوة خاصة على التحريك الى الايمان ولهذا 'جملا نوعين خاصين  
للنعمة المجانة

وعلى الرابع بان الحكمة والعلم لم 'يجملا من النعم المجانة من حيث 'يجملان في  
جملة مواهب الروح القدس اي من حيث ان عقل الانسان يتحرك بالروح  
القدس كما ينبغي الى ما يخص الحكمة والعلم فانهما بهذا الاعتبار 'يجملان من  
مواهب الروح القدس كما مر في مب ٦٨ ف او ٤ بل من حيث يراد بهما  
غزارة العلم والحكمة بحيث يستطيع الانسان ان يعرف الالهيات كما ينبغي في نفسه فقط  
بل ان يشق غيره بها ايضا ونعم الخالفين ولهذا انما 'جمل في جملة النعم المجانة  
كلام الحكمة وكلام العلم لان معرفة ما يجب ان يعتقد الانسان فقط لاجل  
ا ذلك الحياة السعيدة غير معرفة كيفية معاونته الاتقياء فيه والمدافعة عنه  
غيره كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤

#### الفصل الخامس

في ان النعمة المجانة هل هي اشرف من النعمة المبررة  
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان النعمة المجانة اشرف من النعمة  
المبررة فان خير الجمهور افضل من خير الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب  
الاخلاص ١ والنعمة المبررة يُقصد بها خير الانسان الواحد واما النعمة المجانة فيُقصد  
بها خير الكنيسة العام كما مر في ف ١ و ٤ فالنعمة المجانة اذن افضل من  
النعمة المبررة

٢ وايضاً ما يستطيع ان يؤثر في الغير اقدر مما يكل في نفسه فقط كما ان الجرم الذي يستطيع ان ينير الاجرام الأخر أضواء من الجرم الذي يضيء في نفسه ولا يستطيع ان ينير غيره ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ان العدالة هي اشرف الفضائل لان استقامة الانسان تتم غيره ايضاً .  
والنعم المبررة يكل بها الانسان في نفسه فقط واما النعمة المجانة فيعاون بها على كمال الغير . فهي اذن اشرف من النعمة المبررة

٣ وايضاً ما كان خاصاً بالافضل فهو اشرف مما هو مشترك بين الجميع كما ان القياس الذي هو خاص بالانسان اشرف من الحس الذي هو مشترك بين جميع الحيوانات . والنعم المبررة مشتركة بين جميع اعضاء الكنيسة واما النعمة المجانة فهي موهبة خاصة بأشرف اعضائها . فهي اذن اشرف من النعمة المبررة

لكن يعارض ذلك ان الرسول بعد ان اتي على ذكر النعم المجانة في اكور ١٢ قال « انا اريكم طريقاً افضل » وقد اراد بذلك المحبة التي هي من قبيل النعمة المبررة كما يظهر مما يلي هذه الآية . فالنعم المبررة اذن افضل من النعمة المجانة

والجواب ان يقال ان اشرف كل فضيلة على قدر سمو الخير المقصود منها والغاية افضل دائماً من الوسطة . والغاية المبررة يقصد بها اتصال الانسان مباشرة بالغاية القصوى واما النعمة المجانة فلما يقصد بها حصول الانسان على امور تمهيدية تؤدى الى الغاية القصوى كما يتأدى الناس بالنوبة والمعجزات ونحوها الى الاتصال بالغاية القصوى ولهذا كانت النعمة المبررة افضل جداً من النعمة المجانة

اذاً اجيب على الاول بان خير الجمهور كالجليش على نحوين كما قال الفيلسوف

في الامليات ك ١٢ احدهما ما كان في نفس الجمهور كنظام الجيش والثاني ما كان خارجاً عن الجمهور بخير القائد وهذا افضل لانه غاية لثاك وغاية النعمة المجانة خير الكيسة العام الذي هو النظام البيعي واما غاية النعمة المبررة بخير عام خارج عنها وهو الله ولهذا كانت النعمة المبررة اشرف وعلى الثاني بانه لو كانت النعمة المجانة تستطيع ان تفعل في الغير ما يدركه الانسان بالنعمة المبررة لكانت اشرف كما ان نور الشمس المنيرة افضل من نور الجرم المستير ولكن الانسان لا يستطيع بالنعمة المجانة ان يجعل الغير متصلاً بالله كما يتصل هو به بالنعمة المبررة بل انما يفيد بها بعض الاستعداد لهذا الاتصال فلا يلزم افضلية النعمة المجانة كما ان الحرارة التي يعرف بها نوع النار الذي تفعل به لتسخين الغير ليست اشرف من صورة النار الجوهرية وعلى الثالث بان القياس غاية للحسن ولهذا كان اشرف واما هنا فالامر بالعكس فان المشترك غاية للنقص فليس حكمهما واحداً

#### المبحث الثاني عشر بعد المائة

##### في علة النعمة - وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة النعمة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ هل الله وحده هو العلة الفاعلة للنعمة - ٢ هل تقتضي النعمة من جهة قابلها استعداداً لها بفعل الاختيار - ٣ هل يجوز ان يكون هذا الاستعداد موجباً للنعمة - ٤ هل النعمة مروءة في ايجابها - ٥ هل يمكن للانسان ان يعلم انه محرز للنعمة

##### الفصل الاول

هل الله وحده هو علة النعمة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الله وحده علة للنعمة ففي يروا ١٧: « النعمة والحق يسوع المسيح حصلاً » ومتى قبل يسوع المسيح فليس المراد به الطبيعة الالهية الالابسة فقط بل الطبيعة المتخالفة للمبوسة ايضاً . فيجوز اذن



ان يكون بعض المخلوقات علة للنعمة

٢ وايضاً قد جعل الفرق بين اسرار الشريعة الجديدة والعتيقة ان اسرار الشريعة الجديدة تفعل النعمة واسرار الشريعة العتيقة تدل عليها فقط واسرار الشريعة الجديدة عناصر منظورة . فليس الله وحده اذن علة النعمة

٣ وايضاً قد ورد في كتاب مراتب السلطة السماوية لـديونيسيوس ان الملائكة يطهرون وينبسون ويكفلون الملائكة الاذنين والبشر ايضاً . والمخلوقة الناطقة تطهر وتبار وتكمل بالنعمة . فليس الله وحده اذن علة النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣ : ١٢ « الرب يوفى في النعمة والمجد » والجواب ان يقال ليس يمكن لشيء ان يجاوز في فعله حد نوعه ضرورة ان الملة هي دائماً افضل من المعلول . وموهبة النعمة مجاوزة لكل قوة في الطبيعة المخلوقة اذ ليست الا مشاركة في الطبيعة الالهية المجاوزة لكل طبيعة سواها فيستحيل اذن ان يكون شيء من المخلوقات علة للنعمة لان التأليه ابي الاشرار في الطبيعة الالهية بايلاء نوع من التشبه بها يستحيل على غير الله كما يستحيل الاحراق على غير النار

اذ ااجيب على الاول بان ناسوت المسيح هو « بمنزلة آله للاهوت » كما قال الثيمستي في الدين المستقيم ٣ والآلة لا تفعل فعل الفاعل الاصيل بقوتها بل بقوته . فناسوت المسيح اذن ليس يفعل النعمة بقوته بل بقوة اللاهوت المقترن به التي تجعل لافعال ناسوت المسيح ما لها من استحقاق اخلاص

وعلى الثاني بانه كما ان ناسوت المسيح يفعل خلاصنا بالنعمة بالقوة الالهية التي تفعل ذلك اصالة كذلك اسرار الشريعة الجديدة التي تصدر عن المسيح تفعل النعمة بطريق الآلة واما بالاصالة فلانما تفعلها قوة الروح القدس الذي هو الناعل في الاسرار كقول في يو ٣ : ٥ ان لم يولد احد من الماء والروح القدس الآية

وعلى الثالث بآب الملاك يطهر وينير ويكمل ملاكاً أو إنساناً بنوع  
من التقشف والتعليم لا بطريق التبذير بالنعمة وعليه قول دونيسيوس في  
الاسماء الالهية ب ٧ « ليس هنا التطهير والانارة والتكميل سوى استخدام  
العلم الالهي »

### الفصل الثاني

في ان النعمة هل تقتضي استعداداً أو تابعاً لها من جهة الانسان  
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النعمة لا تقتضي استعداداً أو تابعاً لها  
من جهة الانسان « لان الذي يعمل لا تحسب له الاجرة نعمة بل ديناً » كما  
قال الرسول في رو ٤: ٤ . واستعداد الانسان باختياره لا يحصل الا بعمل .  
فيلزم عنه اتقاء حقيقة النعمة

٢ وايضاً من كان متخادياً في الخطيئة فليس يستعد للنعمة . وقد أوتي  
بعض المتخاديين في الخطيئة النعمة كبولس الذي ظفر بالنعمة على حين كان  
« يقذف تهديداً وقتلاً على تلاميذ الرب » كما في اع ٩ : ١ . فالنعمة اذن لا  
تقتضي استعداداً لها من جهة الانسان

٣ وايضاً ان الفاعل الغير المتناهية قدرته لا يقتضي استعداداً في الميولى لاستغنائه  
حتى عن الميولى ايضاً كما يظهر في الخلق الذي يشبه به ايلاء النعمة فقد قيل لها  
في غلا ١٥: ٦ خليقة جديدة . والله والقدرة الغير المتناهية هو وحده علة النعمة كما  
مر في الفصل الآنف . فالنعمة اذن لا تقتضي استعداداً الا حرازها من جهة الانسان  
لكن يعارض ذلك قوله في عاموس ٤: ١٢ « استعد لقاء الهك يا اسرائيل »  
وقوله في ا ملوك ٣: ٧ « أعدوا قلوبكم للرب »

والجواب ان يقال ان النعمة معنيين كما مر في المباحث الثلاثة الآتية  
فقد يراد بها موهبة الهية ملكية وقد يراد بها معونة الله المحرك النفس الى الخير

فهي بالمعنى الاول تقتضي استعداداً لها لان الصورة لا تحل الا في هيولى مستعدة لها وبالمعنى الثاني لا تقتضي من جهة الانسان استعداداً سابقاً للمعونة الالهية بل بالاحرى كل استعداد ممكن في الانسان فهو يحصل بمعونة الله الذي يحرك النفس الى الخير وعلى هذا فكرة الاختيار الصالحة التي بها يستعد الانسان لقبول موهبة النعمة هي ايضاً فعل الاختيار المتحرك من الله وهذا الاعتبار يقال ان الانسان يستعد كقوله في ام ١٦: ١ «للانسان إعداد القلب» وهذا يصدر بالصدور الاول عن تحريك الله للاختيار وعليه قوله في ام ٨: ٣٥ «الله يعدُّ ارادة الانسان» وقوله في مز ٣٦: ٢٣ «الرب يقوم خطوات الرجل»

اذاً اجيب على الاول بان استعداد الانسان لقبول النعمة منه ما يحصل مع افاضة النعمة وهو عمل يترتب عليه استحقاق ليس للنعمة الحاصلة بل للجد الذي لم يحصل بعد، ومنه استعداد ناقص يتقدم احياناً موهبة النعمة المبررة ولكنه يصدر عن تحريك الله وهو ليس يكفي للاستحقاق لحصوله قبل تبرر الانسان بالنعمة اذ يتمتع حصول استحقاق بشير النعمة كاسياقي يائنه في

مب ١١٤ ف ٢

وعلى الثاني بانه لما كان الانسان لا يستطيع ان يستعد للنعمة ما لم يحركه الله من قبل الى الخير لم يكن فرق بين ان يبلغ الى كمال الاستعداد دفعة او تدريجاً فقد قيل في سي ١١: ٢٣ «هين في عيني الرب ان يغني المسكين بفتة» وقد يحدث ان يحرك الله الانسان الى خير ناقص وهذا الاستعداد يتقدم النعمة وقد يحركه الى الخير دفعة على وجه كامل فيقبل الانسان النعمة بفتة كقوله في يو ٦: ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي» وهذا ما جرى لبولس فانه اذ كان متمادياً في الخطيئة تحرك قلبه من الله بفتة على وجه كامل اذ سمع وتعلم واقبل فاحرز النعمة دفعة

وعلى الثالث بان القائل ذا القدرة الغير المتناهية انما لا يقتضى الميولى  
او استعدادها بمعنى انه لا يقتضى من ذلك شيئاً سابقاً حاصلًا بفعل علة  
اخرى الا انه لابد ان يحدث في ما يفعله ما يقتضى للصورة من الميولى والاستعداد  
لقبولها على حسب ما يلائم حاله . وعلى هذا النحو لا يقتضى الله في اخافته  
النعمة على النفس استعداداً غير مفعول منه

### الفصل الثالث

في ان النعمة هل تعطى بالضرورة ان يكون مستعداً لها او باذلاً جهده في ذلك  
ينطلى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النعمة تعطى بالضرورة ان كان  
مستعداً لها او باذلاً جهده في ذلك فقد كتب الشارح على قوله في رو ٥ : ١  
اذ قد بُرِّرنا بالايمان فلنا سلام مع الله الآية ما نصه « الله يقبل من يلجأ اليه  
والا كان جائراً » والجور مستحيل على الله . فيستحيل اذن ان لا يقبل من هاجأ اليه  
فمن يلجأ اذن اليه يبرز النعمة بالضرورة

٢ وايضاً قل انفسلس في كتاب سقوط الشيطان ب ٣ لما لم يمنح الله  
الشيطان النعمة لانه ابنى قبولها ولم يكن مستعداً له . والمعلول يزول ضرورة  
يزوال النعمة . فمن اراد اذن قبول النعمة اعطيت له بالضرورة

٣ وايضاً من شأن الخير ان يشرك في نفسه كما يظهر من قول ديونيسيوس  
في الاسماء الالهية ب ٤ . والنعمة خير افضل من الطبيعة . فاذا لما كانت  
الصورة الطبيعية ترد بالضرورة على الميولى المستعدة لقبولها كانت النعمة  
بالأولى تعطى ضرورة في ما يظهر ان كان مستعداً لها

لكن يعارض ذلك ان نسبة الانسان الى الله كنسبة الطين الى الخزاف  
كقوله في ار ٦ : ١٨ مثلُ الطين في يد الخزاف مثلكم في يدي « والطين لا  
يقبل الصورة من الخزاف بالضرورة ولو كان مستعداً لها . فكذا الانسان لا

يقبل النعمة من الله بالضرورة ولو كان مستعداً لها

والجواب ان يقال ان استعداد الانسان للنعمة يحصل عن تحريك الله وعن تحرك الاختيار كما مر في الفصل الآنف فيجوز اعتباره من وجهين اولاً من حيث صدوره عن الاختيار وبهذا الاعتبار لا ضرورة في حصول النعمة له لان النعمة خيرٌ يجاوز لكل استعداد يحصل بالقوة البشرية وثانياً من حيث صدوره عن الله الذي يحرك اليه وبهذا الاعتبار يحصل بالضرورة على ما يسوقه الله اليه لكن لا بضرورة القسري بل بضرورة اليقين وعدم التخلف لامتناع التخلف في قصده لعملي كقول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين «كل من يخلص فلا ريب انه يخلص بفضل الله» ومن ثمة فانما كان الانسان يحصل على النعمة بقصد الله الذي يحرك قلبه فهو يحصل عليها لامحالة بدون تخلف كقوله في يو ٦ : ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي»

اذن اجيب على الاول بان كلام الشارح هناك على من يلجأ الى الله بفعل استحساني صادر عن الاختيار الذي سبق استكمال النعمة فان عدم قبول الله له ينافي العدل الذي رسمه هو نفسه - او ان كلامه اذا اريد بذلك حركة الاختيار قبل النعمة انه هو على التجاء الانسان الى الله بالتحريك الالهي الذي يقتضي العدل عدم التخلف فيه

وعلى الثاني بان العلة الاولى في عدم حصول النعمة هي من قبلنا ولما انغلة الاولى في ايلائها فهي من قبل الله كقوله في هوشع ١٣ : ٩ «هلاكك منك يا اسرائيل ولما معوثك مني»

وعلى الثالث بان الاشياء الطبيعية ايضاً لا ترد فيها الصورة بالضرورة على المهيولى المستعدة لها الا بقوة الفاعل الذي يحدث هذا الاستعداد



### الفصل الرابع

في ان النعمة هل تتفاوت بين الناس

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان النعمة لا تتفاوت في الناس لانها انما تصدر اليانا عن المحبة الالهية كما مر في مب ١١٠ ف او قد قيل في حك ٨:٦ «الصغير والمظيم هو صنعهما وعنايته ثم الجميع على السواء» فالجميع اذن يظفرون منه بالنعمة على السواء

٢ وايضاً ان الاشياء التي تعتبر في اعلى مقام لا تحمل التفاوت . والنعمة تعتبر في اعلى مقام لانها تصل الانسان بالفاية القصوي فلا تحمل التفاوت .  
فهي اذن لا تتفاوت في الناس

٣ وايضاً ان النعمة هي حياة النفس كما مر مب ١١٠ ف ١٠ ولا تتفاوت في الحياة . فلا تفاوت اذن في النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٤: ٧ «لكل واحد أعطيت النعمة على مقدار هبة المسيح» وما يعطى بمقدار فليس يعطى للجميع على السواء .  
فالنعمة اذن ليست سواء في الجميع

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٥٢ ف ١ و ٢ ومب ٦٦ ف ١ و ٢ ان فضل الملكة يحصل من وجهين اولاً من جهة الفاية او الموضوع فيقال ان فضيلة اشرف من أخرى من حيث تتجرب خيراً افضل وثانياً من جهة المحل الذي يشترك في الملكة المائلة فيه اشتراكاً أكثر او اقل . فباعتبار الاول لا تتفاوت في النعمة المبررة لان من مقتضى حقيقة النعمة ان تصل الانسان بالخير الاعظم الذي هو الله . واما من جهة المحل فيجوز التفاوت في النعمة من حيث يجوز ان يكون الواحد اكل استارة بنور النعمة من الآخر . وهذا التفاوت يملل بوجه من جهة المستعد للنعمة لان من كان أكثر استعداداً لما

ايقبل نعمة اتم الا ان تعليله اولياً اي بعلمه الاولى ليس من هذه الجهة لان  
 لانسان لا يحصل عنده استعداد للنعمة الا من حيث يُعِدُّ الله اختياره لذلك  
 فينبغي اذن ان يعلم اولياً من جهة الله الذي يوزع مواهب نعمته على وجه  
 متفاوت حتى يحصل عن اختلاف درجاتها جمال الكنيسة وكلها كما انه جعل  
 للاشياء درجات مختلفة لينشأ عنها كمال الكون ولهذا بعد ان قال الرسول في  
 افسس ٤ « لكل واحد اعطيت النعمة على مقدار هبة المسيح » قال « لاجل  
 تكبير القديسين وبيان جسد المسيح »

اذ اوجب على الاول بان العناية الالهية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً  
 من جهة نفس الفعل الالهي الذي هو بسيط وواحد وهي بهذا الاعتبار سواء  
 في الجميع لان الله يوزع الاكثر والاقل بفعل واحد وبسيط . وثانياً من  
 جهة ما يحصل عنها في المخلوقات وهي متفاوت بهذا الاعتبار اي من حيث ان  
 الله يولي بعنايته بعض المخلوقات مواهب اكثر وبعضها مواهب اقل  
 وعلى الثاني بان هذا الاعتراض لما يتجه باعتبار النوع الاول من فضل  
 النعمة اذ لا يجوز التفاوت فيها من جهة تفاوت الخير الذي يُعْهَدُ بل من  
 جهة تفاوت سوقها الى الاشتراك في ذلك الخير اشتراكاً اكثر او اقل لجواز  
 ان يشترك المحل في النعمة وفي الجهد الاخير اشتراكاً متفاوتاً في الشدة والضعف  
 وعلى الثالث بان الحياة الطبيعية ترجع الى جوهر الانسان فلا تختلف  
 تفاوتاً واماحبة النعمة فيشارك فيها الانسان اشتراكاً عرضياً فيخو: تفاوتها فيه

### الفصل الخامس

سواء ان الانسان هل يمكن له ان يعلم انه محرز للنعمة  
 يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يمكن للانسان ان يعلم انه محرز  
 للنعمة فان النعمة تحصل في النفس بملكيتها . وايمن معرفة للنفس معرفتها ما

يُحصل فيها بجاهته كما يظهر من كلام أوغسطينوس في تفسير تك ١٢ :  
فالنعمة اذن يمكن ان تُعرف يقيناً بمن يعرضها

٢ وايضاً كما ان العلم موهبة الهية كذلك النعمة ايضاً . ومن يتلقى العلم  
من الله يعلم انه محرز له كقوله في حك ١٧ : ٧ « الرب وهبني علماً يقيناً  
بهذه الكائنات » فيجامع الحجة اذن من يتلقى النعمة من الله يعلم انه محرز لها  
٣ وايضاً ان النور يُعرف اكثر من الظلمة لان « كل ما يُعلن فهو نور »  
كما قال الرسول في افس ١٣ : ٥ . والخطيئة التي هي ظلمة روحانية يمكن لصاحبها  
ان يعرفها يقيناً . فلان تُعرف النعمة التي هي نورٌ روحاني أولى

٤ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٢ : ٢ « ونحن لم نأخذ روح هذا  
العالم بل الروح الذي من الله لنعرف ما وهبنا الله اياه » والنعمة من مواهب  
الله الخاصة . فالانسان الذي تلقى النعمة بالروح القدس يعلم اذن بنفس هذا الروح  
ان النعمة وهبت له

٥ وايضاً قيل في تك ١٢ : ٢٢ بلسان الله لابراهيم « الان عرفت انك  
متقي لله » اي جعلتك تعرف . وكلامه هناك على التقوى المقدسة التي لا تفارقتها  
النعمة . فيمكن اذن للانسان ان يعلم انه محرزٌ للنعمة

لكن بعارض ذلك قوله في جا ١ : ١ « ليس يعلم احدٌ أبشراً يستوجب ام  
جاً » والنعمة المبررة تجعل الانسان مستوجباً بحبة الله . فليس يمكن اذن  
لاحد ان يعلم ما اذا كان محرزاً للنعمة المبررة

والجواب ان يقال ان شيئاً يمكن ان يُعلم على ثلاثة انحاء — أولاً  
بالوحي وبهذا النحو يمكن للانسان ان يعلم انه حاصلٌ على النعمة فقد ينتمى  
الله بعض الناس بان يوحي ذلك اليهم حتي يُبتدىء عندهم بهجة الاطسنان  
في هذه الحياة ايضاً ويواظبوا على الاعمال العظيمة باوفر ثقة وقوة ويصبروا



على مكره الحياة الحاضرة على حد قوله تعالى لبولس في ٢ كور ١٢: ٩: «تكفيك نعمتي» - وثانياً يعلم الانسان شيئاً بنفسه علماً يقينياً وبهذا النحو ليس يمكن لاحد ان يعلم انه محرز النعمة اذ ليس يمكن ان يُعلم شيء علماً يقينياً الا اذا امكن الحكم فيه بمبدئه كما تعلم النتائج البرهانية علماً يقينياً بالمبادئ الكلية البينة بانفسها وليس يمكن لاحد ان يعلم انه عالم بشيء اذا كان يجهل مبدأها. ومبدأ النعمة وموضوعها هو الله الذي تجهله لفرط سموه كقوله في ايوب ٣٦: ٢٦: «ان الله عظيم فوق ما نعلم» فيتعذر اذن ان يُعلم يقيناً ما اذا كان حاضراً عندنا او غائباً عنا كقوله في ايوب ١١: ٩: «ياتيني فلا ابصره ويناديني فلا اشعر» ولهذا لا يمكن للانسان ان يحكم يقيناً بما اذا كان حاصلًا على النعمة كقوله في ١ كور ٤: «بل انا ايضا لا احكم في نفسي» فاما الذي يحكم في «فهل الرب» - وثالثاً يُعلم شيء ببعض الادلة العلمية وبهذا النحو يمكن لانسان ان يعلم انه حاصل على النعمة اي من حيث يشعر انه يلتذ بالله ويحتقر الاشياء العالية ومن حيث لا يشعر في ضميره ان عليه خطيئة ممتدة. وعلى هذا النحو يجوز ان يحمل قوله في رؤ ٢: ١٧: «من غلب فاني اوتي له المن الخفي الذي لا يعرفه احد الا الآخذ» اي لان الذي ياخذ يعرف بما يذوقه من المنوبة التي لا يذوقها من لا ياخذ. الا ان هذا العلم ناقص وتلك قال الرسول في ١ كور ٤: ٤: «لست اشعر بشيء في ضميري لكنني لست مبرراً في ذلك» فقد قيل في مز ١٨: ١٣: «من الذي يتبين الزلات - من خطاياي تقني يا رب»

اذ اُجيب على الاول بان ما يحصل في النفس بماهية يُعلم بالتجربة من حيث ان الانسان يعلم بالافعال المبادئ الباطنة كما نعلم وجود الارادة بفعل الارادة والحياة بافعال الحياة

وعلى الثاني بان من حقيقة العلم ان يعلم الانسان يقيناً ما يتعلق به العلم وكذلك من حقيقة الايمان ان يكون الانسان متيقناً ما يؤمن به وذلك لان اليقين كمال للعقل الذي هو محل هذه المواهب ولذلك فكل من يحصل له العلم او الايمان فهو يتيقن حصول ذلك له وليس الامر كذلك في النعمة والمحبة ونحوهما ما هو كمال للقوة الشوقية

وعلى الثالث بان مبدأ الخطيئة وموضوعها خير متغير معلوم لنا واما موضوع النعمة او غايتها فغير معلوم لنا بسبب عظم نوره الغير المحدود كقوله في ١ تيโม١٦: «مسكنه نور لا يدرك منه»

وعلى الرابع بان كلام الرسول هناك على مواهب المحبة التي وهبت لنا في الرجاء وهذه نعلمها يقيناً بالايمان وان كنا لا نعلم يقيناً انا محزون النعمة التي بها يتبها لنا ان نستوجب تلك المواهب — او يقال ان كلامه على العلم الذي يحصل بالوحي ولهذا قال هناك ايضاً «قد اوحاه الله لنا بالروح القدس»

وعلى الخامس بان ذلك الكلام الموجه الى ابراهيم يمكن حمله ايضاً على علم التجربة الذي يحصل بالفعل الظاهر فان ابراهيم امكن له بذلك الفعل الذي فعله ان يعرف بالتجربة انه متق لله — او انه يجوز حمله على الوحي

### المبحث الثالث عشر بعد المائة

في آثار النعمة واولاً — في تبرير الاثيم — وفيه عشرة فصول

ثم يبني النظر في آثار النعمة واولاً في تبرير الاثيم الذي هو اثر النعمة الفاعلة وثانياً في الاستغفار الذي هو اثر النعمة المعانة . اما الاول فالمبحث فيه يدور على عشر مسائل — ا في ان تبرير الاثيم ما هو — ٢ هل يقتضي افادة النعمة — ٣ هل

يقضي شيئاً من حركة الاختيار ٤ هل يقضي حركة الايمان — ٥ هل يقضي حركة  
لاختيار ضد الخطيئة — ٦ هل يجب ان يُحمل مغفرة الخطايا في جملة ما يقضي  
— ٧ هل يحصل تدريجاً أو دفعة — ٨ في الترتيب الطبيعي للامور المتتالية له — ٩  
هل هو اعظم اعمال الله — ١٠ هل هو معجزة

### الفصل الاول

في ان تبرير الاثم هل هو مغفرة الخطايا

يُخفى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس تبرير الاثم هو مغفرة الخطايا  
فان الخطيئة ليست مقابلة للبر<sup>(١)</sup> فقط بل لجميع الفضائل كما يظهر مما مر في  
مب ٧١ ف ١ والتبرير يدل على حركة الى البر. فاذاً ليست مغفرة كل  
خطيئة تبريراً لان كل حركة تكون من الفضل الى ضده

٢ وايضاً كل شيء يجب ان يسمى من اخص ما فيه كما في كتاب  
النفس ٢. ومغفرة الخطايا تحصل خصوصاً بالايمان كقوله في اع ١٥ :  
« اذ طهر بالايمان قلوبهم » وبالحجة كقوله في ام ١٠ : ١٢ « الحجة تستر جميع  
المعاصي » فكان الأولى ان تسمى مغفرة الخطايا من الايمان او الحجة لامن البر  
٣ وايضاً يظهر ان مغفرة الخطايا هي نفس الدعوة اذاً يدعى من كان  
بعيداً . والانسان بعد عن الله بالخطيئة والدعوة تتقدم التبرير كقوله في

رو ٨ : ٣٠ « الذين دعاهم اياهم بر » فليس التبرير اذن مغفرة الخطايا

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول الرسول : الذين دعاهم  
اياهم بر : « بمغفرة الخطايا » فمغفرة الخطايا اذن هي التبرير

والجواب ان يقال ان التبرير اذا أُخذ بمعنى التبرر دل على حركة الى

(١) اي المدل فان لفظ *iustitia* في اللاتينية معنيين البر اي الطهارة من الذنوب  
والمدل المتصادق للبر ولهذا ترى المؤلف يريد به تارةً للمعنى الاول وتارةً للمعنى  
الثاني (م)

البر كدلالة الشئ على حركة الى الحرارة ولما كان من حقيقة البر ان يدل على استقامة في الترتيب جاز ان يكون له اعتباران - احدهما من حيث يراد به ترتيب مستقيم في نفس فعل الانسان وبهذا الاعتبار يرادف العدل ويجعل فضيلة سواء اريد به العدل الجزئي الذي يرتب فعل الانسان ترتيباً مستقيماً بالنسبة الى انسان آخر مخصوص او العدل الشرعي الذي يرتبه ترتيباً مستقيماً بالنسبة الى خير الجمهور كما في كتاب الاخلاق هـ - والثاني من حيث يراد به ترتيب مستقيم في استعداد الانسان الباطن بمعنى ان تكون قوة الانسان العالية خاضعة لله وقواه النفسانية السافلة خاضعة للقوة العالية التي هي العقل . وهذا الاستعداد يسميه الفيلسوف في كتاب الاخلاق هـ عدلاً مجازياً وهو يحدث في الانسان على نحوين اولاً بطريق الكون البسيط الذي يكون من المبدء الى الصورة . والتبرير بهذا المعنى يصدق ايضاً على من لم يكن في الخطيئة اذا كان قد تلقى هذا البر من الله كما يقال ان آدم تلقى البر الاصلي . وثانياً بطريق الحركة من شيء الى ضده والتبرير بهذا المعنى يدل على انقلاب من خال عدم البر الى حال البر المتقدم ذكره . وكلا منا هنا على تبرير الاثم انما هو بهذا المعنى كقول الرسول في رو ٤ : هـ اما الذي لا يعمل لكن يؤمن بن بر الاثم الآية . ولما كانت الحركة تسمى بالأحرى من المنتهي لا من المبدء سمي هذا الانقلاب الذي به ينتقل الانسان من حال عدم البر بمفردة الخطايا من المنتهي فقل له تبرير الاثم

اذ اوجب على الاول بان الخطيئة باعتبار دلالتها على فساد في ترتيب العقل الغير الخاضع لله يجوز ان يطلق عليها اسم الجور المضاد للعدل المتقدم كقوله في ١ يو ٣ : ٤ « كل من يفعل الخطيئة يفعل الجور والخطيئة هي الجور » وهذا الاعتبار يطلق التبرير على ازالة كل خطيئة

وعلى الثاني بان الايمان والمحبة يدلان على ترتيب مخصوص في الانسان بالنسبة الى الله من جهة العقل واعاطفة القلب والبريدل على مطلق الاستقامة في الترتيب فكانت نسبة هذا الانقلاب من البر أولى من تسميته من المحبة والايمان

وعلى الثالث بان الدعوة هي من قبيل معونة الله الذي يحرك النفس باطناً ويحملها على ترك الخطيئة وليس هذا التحريك نفس مغفرة الخطيئة بل هو علتها

القصل الثاني

في ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثم هل تقتضي فيض النعمة يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثم لا تقتضي فيض النعمة لجواز ان ينتقل الانسان من احد الضدين دون ان ينتهي الى الضد الآخر اذ كان بينهما وسط . وبين حال الذنب وحال النعمة المتضادتين وسط وهو حال البرارة التي يكون فيها الانسان مجرداً عن النعمة وعن الذنب . فيغوز اذن ان 'يفغر الذنب لانسان من غير ان ينتهي الى النعمة ٢ وايضا ان مغفرة الذنب قائمة في اعتبار الله كقوله في مز ٣١: ٢٠ 'طوبى للرجل الذي لم يحسب الرب عليه اثماً' وفيض النعمة يوجب شيئاً فينا ايضاً كما مر في مب ١١٠ ف . فليس فيض النعمة اذن ضرورياً لمغفرة الذنب ٣ وايضاً ليس يسولي على احد ضدان مما . وبعض الخطايا متضادة كالاسراف والبخل . فمن استولت عليه خطيئة الاسراف لا تسولي عليه معها خطيئة البخل لكن ربما كانت مستولية عليه قبلها فتي استولت عليه اذن رذيلة الاسراف سلم من خطيئة البخل . فقد تنفر اذن خطيئة بدون النعمة لكن يمارض ذلك قوله في رو ٣ : ٢٤ 'يبررون مجاناً بنعمته' والجواب ان يقال ان الانسان باقترافيه الخطيئة يبين الله كما يظهر ما

مر في مب ٧١ ف ٦ ومب ٨٧ . والاهانة لا تقتفر الا برضى المهان عن  
المهين ولهذا اتما يقال ان الخطيئة تفتقر لنا من حيث ان الله يرضى عنا وهذا  
الرضى قائم بالحبة التي بها يحبنا الله . وحبة الله اذا اعتبرت من جهة الفعل الالهي  
فهي ازالة وغير متغيرة واما اذا اعتبرت من جهة اثرها فينا فقد يحول دونها شيء .  
اي لانسأ قد نفقد احيانا اثرها وقد نستعيده . ومفعول الحبة الالهية فينا  
الذي يُقَد بالخطيئة هو النعمة التي بها بصير الانسان اهلاً للعبوة الابدية التي  
تُحَرَّم بالخطيئة المحبة . ولهذا يستحيل تصور مغفرة الخطيئة بدون فيض النعمة  
اذا اجيب على الاول بان اغتفار اهانة المهين يقتضي اكثر مما يقتضيه  
عدم البنض مطلقاً لغبر المهين فقد يحدث بين الناس ان انساناً لا يجب آخر  
ولا يبنضه اما تجاوزه من اهانة من عينه فلا يمكن حدوثه بدون حبة خاصة .  
وحبة الله للانسان تعاد اليه بموهبة النعمة ولهذا فالانسان وان امكن له قبل  
الخطيئة ان يخلو عن النعمة وعن الذنب لا يمكن له بعد الخطيئة ان يخلو عن  
الذنب ما لم يحصل على النعمة

وعلى الثاني بانه كان حبة الله لا تقوم بفعل الارادة الالهية فقط بل تدل على اثر  
للنعمة ايضاً كما مر في مب ١١٠ ف ١ كذلك عدم حسابه على انسان اتما يدل على اثر  
في ذلك الانسان لان عدم حساب الله اتما على انسان اتما يصدر عن الحبة الالهية  
وعلى الثالث بقول اوغسطينوس في كتاب الزواج والشهوة « لو كان  
بالاقلاع عن الخطيئة سقوط الذنب لاكتفي الكتاب بقوله منها : يا بني  
خطئت فلا تعد الى الخطيئة : ولكنه لم يكتف بذلك بل قال ايضاً : واما  
الخطايا الماضية فصل لتغفر لك » فان الخطيئة يزول فعلها ويبتى ذنبها كما مر  
في مب ٨٧ ف ٦ ولهذا من ينتقل من خطيئة رذيلة الى خطيئة رذيلة ضدها  
تجرد عن فعل الخطيئة الماضية ولكنه لم يتجرد عن ذنبها فيكون عليه ذنب

كثيماً لا تضاد بين الخطايا من جهة الاعراض عن الله التي منها يحصل ذنب الخطيئة  
 الفصل الثالث

في ان تبرير الاثيم هل يتفق حركة الاختيار

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الاختيار  
 فانما نجد الاطفال يتبررون بسر المعمودية من دون حركة الاختيار وقد يتبرر  
 به كذلك البالغون ايضاً فقد ذكر اوغسطينوس في اعترافه لك ٤ ان احد  
 اصداقائه اذ كان محمواً « غاب عن الحس مدة طويلة واخذ يعرق عرق الموت  
 ولما يس من شفائه عمد على غير علم منه وخلق خلقاً جديداً » وهذا يحصل  
 بالنعمة المبررة . والله لم يقيد قدرته بالاسرار . فيقدر ان يبرر الانسان بغير  
 الاسرار من دون ادنى حركة في الاختيار

٢ وايضاً ان الانسان يفقد في حال النوم الادراك الذي يتمتع بدونه  
 حصول حركة في الاختيار . وسليمان قال من الله في الحلم موهبة الحكمة  
 كما في ٣ ملوك ٣ و ٢ ايام ١٠ فبجامع الحجة اذن قد يعطي الله الانسان موهبة  
 النعمة المبررة من دون حركة الاختيار

٣ وايضاً ان وجود النعمة وبقاؤها يحصلان عن علم واحدة بينهما فقد  
 قال اوغسطينوس في تفسير التكوين لك ٨ « يجب على الانسان ان لا يعرض  
 عن الله حتى يبقى الله له بره » والنعمة تبقى في الانسان من دون حركة  
 الاختيار . فيمكن اذن ان تضاض عليه من البدء من دون حركة الاختيار  
 لكن يمارض ذلك قوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم  
 يقبل الي » والتعلم ليس يحصل من دون حركة الاختيار فان المتعلم يوافق المعلم  
 رأياً . فليس يقبل اذن احد ان الله بالنعمة المبررة من دون حركة الاختيار  
 والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يحصل بتبريرك الله الانسان الى البر

فهو الذي يبرر الالتم كما في روم ٥ : والله يحرك كل شيء على مقتضى حال طبيعته كما نجد في الاشياء الطبيعية ان الاجسام الثقيلة تتحرك منه على خلاف ما تتحرك الاجسام الخفيفة لاختلاف طبائهما . وهو كذلك يحرك الناس الى البر على مقتضى حال الطبيعة البشرية . ومن مقتضى طبيعة الانسان ان يكون محتاراً . ولهذا فالانسان الذي يلي استعمال اختياره لا يحركه الله الى البر من دون حركة الاختيار لكنه تعالى في وقت واحد يفيض موهبة النعمة المبررة ويحرك الاختيار الى قبولها في من كان قابلاً لهذا التحريك

اذ اُجيب على الاول بان الاطفال لا يلون استعمال الاختيار ولذلك يحركهم الله الى النعمة بمجرد افاضة النعمة على نفوسهم وهذا لا يتم بدون السر فكما لم يُلطِطوا بالطبيعة الاصلية بارادتهم بل بالولادة الجسدية كذلك تصدر اليهم النعمة من المسيح بالولادة الثانية الروحية ومثلهم في ذلك المجانين والمخلو انفل الذين لم يلوا قط استعمال الاختيار . واما من ولي حيناً استعمال الاختيار ثم فقده بالمرض او بالنوم فلا ينال النعمة المبررة بما يولاه خارجاً من المعمودية او غيرها من الاسرار ما لم يكن قاصداً قبول السر من قبل وهذا لا يحدث من دون حركة الاختيار . وعلى هذا النحو خُلِقَ ذلك الذي ذكره اوغسطينوس خلقاً جديداً لانه رضي بالمعمودية من قبل ومن بعد

وعلى الثاني بان سليمان ايضاً لم يستحق الحكمة ولا نالها في حال النوم بل كُشِفَ له في الحلم ان الله يؤتيه الحكمة بسبب توفاته السابق اليها ولهذا قل عن نفسه في حك ٧ : ٧ « تَمَنَيْتُ فَأُوتِيتُ الْحِكْمَةَ » - او يقال ان ذلك الخلم لم يكن طبيعياً بل كان حلم النبوة على حسب ما قيل في عد ١٢ : ٦ « ان كان فيكم نبي فبالحلم او بالرويا مخاطب » وصاحب هذه الحال يلي استعمال الاختيار



ومع ذلك فليس حكم موهبة الحكمة وموهبة النعمة المبررة واحداً فان موهبة النعمة المبررة تسوق الانسان بالخصوص الى الخير الذي هو موضوع الارادة فيتحرك الانسان اليه بحركة الارادة التي هي حركة الاختيار واما الحكمة فانها كمال للعقل الذي يتقدم الارادة فيحوز ان يستنير بموهبة الحكمة من دون حركة كاملة من جهة الاختيار كما نجد ان بعض الاشياء 'توحى' الى الناس في الحلم كقوله في ايوب ٣٣ «حين يقع السبات على الناس وهم نائمون على مضاجعهم حيثئذ يفتح آذان الرجال ويثقفهم بالعلم» وعلى الثالث بان افادة النعمة المبررة يصاحبها انقلاب في النفس فكان لا بد فيها من اختيار النفس البشرية للتحرك على مقتضى حالها واما بقاء النعمة فلا انقلاب معه فلا يقتضى له حركة من جهة النفس بل مواصلة التأثير الالهي فقط

#### الفصل الرابع

في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الايمان

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الايمان فكما تبرر الانسان بالايمان كذلك تبرر بامور اخرى ايضاً اي بالخفاة كقوله في مي ١ : ٢٧-٢٨ «خفاة الرب تنفي الخطيئة لان من كان بغير خفاة لا يمكن ان يبرر» وبالحجة كقوله في لو ٧ : ٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لها لانها احبت كثيراً» وبالتواضع كقوله في يع ٤ : ٦ «الله يقاوم المتكبرين ويسطي النعمة للتواضعين» وبالرحمة كقوله في ام ١٥ : ٢٧ «بالرحمة والايمان تكفر الخطايا» فليست حركة الايمان اذن اكثر ضرورة للتبرير من حركة الفضائل المتقدمة

٢ وايضاً ان التبرير لا يقتضي فعل الايمان الا من حيث ان الانسان يعرف

الله بالإيمان . والإنسان يمكن له ان يعرف الله بأموره أخرى أي بالمعرفة الطبيعية وبموجبه الحكمة . فليس فعل الإيمان اذن ضرورياً لتبرير الاثيم  
 ٣ وايضاً ان عقائد الإيمان متنددة فلو كان فعل الإيمان ضرورياً لتبرير الاثيم لوجب في ما يظهر ان يفكر الانسان في بدء تبريره بجميع عقائد الإيمان . وهذا باطل في ما يظهر لاقتضاء هذا الافتكار مدة طويلة من الزمان . فيظهر اذن ان التبرير لا يقتضي فعل الإيمان  
 لكن يمارض ذلك قوله في رو ٥ : ١ « اذ قد بررنا بالإيمان فلنا سلام مع الله »

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يقتضي حركة الاختيار من حيث ان عقل الانسان يتحرك من الله . والله يحرك نفس الانسان بردها اليه كقوله في مز ٨٤ في رواية « اللهم متى رددتنا ثميناً » ولهذا كان تبرير الاثيم يقتضي حركة العقل التي بها يرجع الى الله . واول رجوع الى الله يحصل بالإيمان كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن انه كائن »  
 فحركة الإيمان اذن ضرورية لتبرير الاثيم

اذاً اجيب على الاول بان حركة الإيمان لا تكون كاملة ما لم تصاحبها المحبة فحركة المحبة اذن تنجام في تبرير الاثيم حركة الإيمان . والاختيار انما يتحرك الى الله ليخضع له فلا بد ان هناك من فعل الخفاقة النبوية وفعل التواضع ايضاً فقد يحدث ان فعلاً واحداً يبين من افعال الاختيار يرجع الى فضائل مختلفة باعتبار ان احداها أمة والاخرى مأمورة أي من حيث يجوز ان يقصد بالفعل غايات مختلفة . وفعل الرحمة يتوجه ضد الخطيئة اما بطريق التكفير فيكون لاحقاً للتبرير او بطريق الاستعداد من حيث ان « الرحمة » يرجمون « فيكون متقدماً على التبرير لويعاون عليه مع الفضائل المتقدمة من حيث

ان الرحمة تتدرج في محبة القريب

وعلى الثاني بان الانسان لا يرجع بالمعرفة الطبيعية الى الله من حيث هو موضوع السعادة وعلة التبرير فليست هذه المعرفة اذن كافية للتبرير . واما موهبة الحكمة فلا بد ان تكون مسبقة بمعرفة الايمان كما يظهر مما مر في  
مب ٦٨ .

وعلى الثالث بقول الرسول في روم ٥ : « الذي يؤمن بن يبرز الاثيم يُحسب له ايمانه برآ بحسب قصد نعمة الله » فهو صريح بان فعل الايمان ضروري لتبرير الاثيم بمعنى ان يؤمن الانسان بان الله يعيد الناس بسر المسيح  
الفصل الخامس

في ان تبرير الاثيم هل يتتبع حركة الاختيار الى الخطيئة  
ينطبق الى الخامس بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الاختيار الى الخطيئة فان المحبة تكفي وحدها لحو الخطيئة كقوله في ام ١٠ : ١٢ « المحبة تترجى المعاصي » . وليس موضوع المحبة هو الخطيئة . فليست حركة الاختيار الى الخطيئة ضرورية لتبرير الاثيم

٢ وايضاً من يسمى الى ما امامه لا ينبغي ان يلتفت الى ما ورائه كقول الرسول في فيل ٣ : ١٣ « أنسى ما ورائي وأنبسط الى ما أمامي فأسى الى الجزاء المعين للدعوة العليا » ومن يسمى الى البر فوراءه الخطايا الماضية . فينبغي ان ينساها وليس فينبغي ان ينسط اليها بحركة الاختيار

وايضاً ان تبرير الاثيم لا تُتفرق فيه خطيئة دون اخرى فان توقع نصف المغفرة من الله اثم كما في تم ٣ في التوبة . فلو كان تبرير الاثيم يقتضي تحرك الاختيار ضد الخطيئة لوجب ان يتصور جميع خطاياهم . وهذا باطل في ما يظهر لاقتضاء هذا التصور زماناً طويلاً وللزوم عدم مغفرة الخطايا المنسية .

فليست اذن حركة الاختيار الى الخطيئة ضرورية لتبرير الالائم  
 لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣١ : ٥ « قلت اعترف للرب بمعصيتي  
 وانت غفرت اثم خطيئتي »

والجواب ان يقال ان تبرير الالائم حركة يحرك بها الله العقل البشري  
 من حال الخطيئة الى حال البر كما مر في ف ١ فوجب اذن ان تكون نسبة  
 النفس الانسانية الى كلا هذين الطرفين من جهة حركة الاختيار كسبة  
 الجسم اندي يحركه محرك بمحركة مكانية الى طرفي الحركة . ولا ينبغي ان  
 الجسم استحرك بمحركة مكانية يمد عن مبدأ الحركة ويقرب الى المنتهى  
 فينبغي اذن في تبرير النفس الانسانية ان تبعد بمحركة الاختيار عن الخطيئة  
 وتقرب الى البر . والمراد بالبعد والقرب في الاختيار الكراهة والاشتياء فقد  
 قال اوغسطينوس في تفسيره قول يو ١٠ : ١٢ : اما الاجير فيهرب : « ان  
 اميلنا في حركات قلوبنا فالفرح هو انبساط القلب والخوف هو هرب القلب .  
 نطلب بقلب حين نتوق ونهرب بالقلب حين نخاف » فلا بد اذن في تبرير  
 الالائم من حركتين في الاختيار احدهما يسعى بها شوقاً الى البر والاخرى  
 يكره بها الخطيئة

اذ اوجب على الاول بان طلب احد المتقابلين والمهرب من الآخرهما الى  
 فضيلة واحدة بعينها فكما ان حب الله هو الى فضيلة المحبة كذلك ايضاً كراهة  
 الخطايا التي بها تفصل النفس عن الله

وعلى الثاني بان الانسان لا ينبغي ان يرجع الى ما وراءه بل المحبة بل يجب  
 بهذا الاعتبار ان يساه ثلثا ينمطف اليه الا انه ينبغي ان يذكره بصورة  
 ليكره فانه بذلك يعتمد عنه

وعلى الثالث بان الانسان قبل التبرير يجب ان يمقت كل ما يذكره من

لخطايا التي اقترفها وهذا الاعتبار السابق يتبعه في النفس حركة مقتـ  
بلجميع الخطايا المقررة وفي جعلها الخطايا المنسية لاستعداد الانسان في تلك  
الحال للندامة على ما لم يذكره منها ايضاً لو ذكره وهذه الحركة مما يقتضيه  
التبرير

### الفصل السادس

في ان مغفرة الخطايا هل يجب ان تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم  
يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان مغفرة الخطايا لا يجب ان  
تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم فان جوهر الشيء لا يجعل في عداد مقتضياته  
كما لا ينبغي ان يجعل الانسان في عداد النفس والجسد . وتبرير الاثيم هو نفس  
مغفرة الخطايا كما في ١ فلا ينبغي ان تجعل في عداد ما يقتضيه  
٢ وايضاً ان افاضة النعمة هي نفس مغفرة الذنب كما ان الازالة هي نفس  
في الظلمة . وليس يجعل شيء في عداد نفسه لان الواحد يقابل الكثير .  
فليس ينبغي ان ان تجعل مغفرة الذنب وافاضة النعمة في عداد واحد  
٣ وايضاً ان مغفرة الخطايا تترتب على تحريك الاختيار الى الله والى  
الخطية ترتب الملول على العلة اذ بالايمان والندامة تنقر الخطايا . وليس ينبغي  
ان يجعل الملول وعلة في عداد واحد لان الاشياء التي تجعل في عداد واحد كأن  
احدها قسم للآخر متحدة بالطبيعة . فليس ينبغي ان ان تجعل مغفرة الذنب  
في عداد ما يقتضيه تبرير الاثيم

لكن يمارض ذلك ان غاية كل شيء يجب ان تجعل في جملة مقتضياته  
لكونها اخص شيء فيه . ومغفرة الخطايا هي الغاية المقصودة من تبرير الاثيم  
ففي اش ٢٧ : ٩ « انا كل الثمرة بمحو خطيئته » فينبغي ان ان تجعل مغفرة  
الخطايا في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يقتضي اربعة وهي افاضة النعمة وتحرك الاختيار الى الله بالايمان وتحركة الى الخطيئة ومغفرة الذنب. وتحقق ذلك ان التبرير حركة بها يحرك الله النفس من حال الذنب الى حال البر كما مر في ف ١ ولا بد في كل حركة بفكر بها شئ من آخر من ثلاثة الاول تحريك المحرك والثاني تحريك المتحرك والثالث انتضاء الحركة او الوصول الى المنتهى. فمن جهة التحريك الالهي تجعل افاضة النعمة ومن جهة تحريك الاختيار يجعل له حركتان باعتبار البعد عن المبدأ والقرب الى المنتهى. واما الانتضاء اي الوصول الى منتهى هذه الحركة فهو المراد بمغفرة الذنب ففي ذلك ينقضي التبرير اذا اوجب على الاول بان يقال ان تبرير الاثيم هو نفس مغفرة الخطايا من حيث ان كل حركة تستفيد نوعها من متناها غير ان الوصول الى المنتهى يقتضي امورا اخرى كثيرة كما يظهر مما تقدم

وعلى الثاني بان افاضة النعمة ومغفرة الذنب يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من جهة جوهر الفعل وهما بهذا الاعتبار واحد بعينه لان الله بفعل واحد بعينه يجوز بالنعمة ويغفر الذنب. وثانياً من جهة موضوعهما وهما بهذا الاعتبار متغايران بتغاير الذنب المتبني والنعمة المفاضة على حد ما في الاشياء الطبيعية من تغاير الكون والفساد وان يكن احدهما هو فساد الآخر وعلى الثالث بان التعداد الذي عليه كلامنا لا يراذ به ما يكون بحسب انقسام الجنس الى انواع فان هذا يجب ان تحصل العدودات فيه معاً بل ما يكون بحسب تغاير الاشياء المتقاربة للثمة شيء وهذا يجوز ان يكون فيه بعض العدودات متقدماً وبعضها متاخراً لجواز ان يكون بعض مباديء الشيء المركب واجزائه متقدماً على بعض



### الفصل السابع

في ان تبرير الاثيم هل يحصل دفعةً او تدريجاً

يختل الى السابع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم ليس يحصل دفعةً بل تدريجاً لانه يقتضي حركة الاختيار . وفعل الاختيار هو الانتخاب الذي يجب ان يكون مسبوقاً باعمال الراي كما مر في مب ١٥ ف ٣ واعمال الراي يدل على نوع من النظر الذي يحصل بنوع من التدرج . فيظهر اذن ان تبرير الاثيم تدريجي

٢ وايضاً ان حركة الاختيار لا تحصل بدون نظر بالفعل . ويمتنع تصور امور كثيرة مما بالفعل كما مر في ف ١ مب ٨٥ ف ٤ . فاناً بما ان تبرير الاثيم يقتضي تحرك الاختيار الى اكثر من واحد اي الى الله والى الخطيئة يظهر انه يمتنع حصوله دفعةً

٣ وايضاً ان الصورة التي تقبل الاكثر والاقل تحصل في الحل تدريجاً كما يظهر في البياض والوساد . والنعمة تقبل الاكثر والاقل كما مر في البحث الآنف ف ٤ . فاناً بما ان تبرير الاثيم يقتضي اغاضة النعمة يظهر انه يمتنع حصوله دفعةً

٤ وايضاً ان حركة الاختيار التي يقتضيها تبرير الاثيم تستحق الثواب فينبغي ان تصدر عن النعمة التي لاستحقاق بدونها كما سياتي بيانه في البحث الآتي ف ٢ . وقبول شيء للصورة متقدم على فعله بحسب الصورة . فالنعمة اذن تقاض اولاً ثم يتحرك الاختيار الى الله والى مقت الخطيئة . فالتبرير اذن ليس يحصل كله دفعةً

٥ وايضاً اذا افيضت النعمة على النفس فلا بد ان يكون هناك ان تحمل فيه اولاً في النفس وكذا اذا غفر الذنب فلا بد ان يكون هناك ان اخير يكون الانسان فيه

خاصة للذنوب ويمتنع ان يكون نفس الآن الاول للزوم اجتماع المتقابلين معاً في واحد بعينه فلا بد اذن ان يكون هناك آتان متعاقبان يجب ان يكون بينهما زمان اوسط كما قال الفيلسوف في الطبيعيات كـ٠٦ فالبرير اذن ليس يحصل كله دفعة بل تدريجاً

لكن يعارض ذلك ان تبرير الاثيم يحصل بنعمة الروح القدس الذي يرور . والروح القدس يحل في النفوس البشرية بفتة كقوله في اع ٢ : ٢ « حدث بفتة صوت من السماء كصوت ريح شديدة » وقال الشارح في تفسير هذه الآية ان « نعمة الروح القدس لا تعرف بلاء العناء » فتبرير الاثيم اذن ليس تدريجياً بل آتياً

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم باعتبار اصله ومبدئه قائم كله بافاضة النعمة اذ بها يتحرك الاختيار ويفرّ الذنب . وافاضة النعمة تحصل دفعة من غير تدريج وتحقيقه ان عدم ارتسام صورة دفعة في المحل يحصل عن عدم تاهب المحل وعن افتقار الفاعل في تاهبه الى زمان ولهذا نجد ان الميولى متى تاهبت باستحالة سابقة وردت عليها في الحال الصورة الجوهرية ونجد ايضاً ان الشفاف لاستمداده في نفسه لقبول التور يستبر دفعة بالجسم المضيء بالفعل . وقد مرّ في البحث الآنف ف ٢ ان الله لا يقتضي لافاضة النعمة على النفس استعداداً غير الاستعداد الذي يفعله هو وهو تعالى يفعل هذا الاستعداد الكافي لقبول النعمة تارة دفعة وتارة تدريجاً كما مرّ هناك ايضاً فان تعذر إعداد الميولى دفعة على الفاعل الطبيعي انما هو لعدم تناسب بين ما يمانع في الميولى وبين قدرة الفاعل ولهذا نجد انه كلما كانت قدرة الفاعل اعظم كانت الميولى اسرع تاهباً واما القدرة الالهية فلانها غير متناهية تستطيع ان توّهب دفعة للصورة كل هوى مخلوقة ولا سيما اختيار الانسان الذي يبرز



بحسب طبيعته ان تكون حركة آتية . فتبرير الاثيم اذن يحصل من الله دفعة  
اذ اوجب على الاول بان حركة الاختيار المتقضاة لتبرير الاثيم هي  
الرضى بمقتضى الخطيئة والاقبال الى الله وهذا الرضى يحصل دفعة وقد يعرض ان  
يسبقه اعمال انراي ولكن هذا ليس من جوهر التبرير بل هو سبيل اليه كان  
الحركة المكانية سبيل الى الانارة والاستعانة سبيل الى الكون

وعلى الثاني بانه قد مر في ق ١ م ٧٥ انه ليس يتمتع تصور امرين معاً  
بالفعل من حيث هما واحد باعتبار ما كما تصور الموضوع والمحول معاً من  
حيث هما متحدان بنسبة ايجابية واحدة وعلى هذا النحو يمكن للاختيار ان  
يتحرك الى اثنين معاً باعتبار ان احدهما غاية للآخر . وتحرك الاختيار الى  
الخطيئة يقصد به تحركه الى الله فالانسان انما يفت الخطيئة لانها ضد الله الذي  
يريد ان يتصل به ولهذا كان الاختيار في تبرير الاثيم بمقتضى الخطيئة وقبل  
الى الله دفعة كما ان الجسم ايضاً في آن واحد يبعد عن حيز ويقرب الى  
آخر

وعلى الثالث بان عدم وزود الصورة دفعة على الميولي لا يجب ان يعمل  
باحتمالها الاكثر والاقل والآن يستلزم الهواء دفعة لاحتمال استنارته الاكثر  
والاقل بل يجب ان يعمل باستعداد الميولي او المحل كما تقدم

وعلى الرابع بان الشيء يتبدى ان يفعل بحسب صورته حال حصولها كما  
ان النار تتحرك صعداً حال تولدها واذا كانت حركتها آتية تتم في آن واحد .  
وحركة الاختيار التي هي الارادة ليست تدريجية بل آتية فلا ينبغي ان يكون  
تبرير الاثيم تدريجياً

وعلى الخامس بان تعاقب المتقابلين في محل واحد ليس له حكم واحد  
في ما هو خاضع للزمان وفي ما هو فوق الزمان فان الاشياء الخاضعة للزمان

ليس يُجمل فيها أنَّ أخير ترد فيه الصورة السابقة على الحل ولكنه يُجمل فيها زمان أخير وأنَّ أول ترد فيه الصورة اللاحقة على المهيول أو الحل . وتحقيق ذلك انه لا يجوز أن يُجمل في الزمان أنَّ متقدم على أنَّ آخر بغير توسط لان الآتات لا تعاقب في الزمان كما لا تعاقب النقط في الخط على ما اثبتهُ الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ . والزمان ينتهي الى الآن فما يتحرك اذن في الزمان السابق الى صورة فهو فيه كله خاضع للصورة المقابلة لماوفي الآن الاخير منه الذي هو الآن الاول من الزمان اللاحق تحصل له الصورة التي هي متبهي الحركة — واما الاشياء التي فوق الزمان فليس الامر فيها كذلك فانه اذا كان في شيء منها كاللائكة مثلاً تعاقب في العواطف أو التصورات العقلية فليس يتقدر هذا التعاقب بالزمان المتصل بل بالزمان المنفصل كما ان الاشياء المتقدرة ايضاً ليست متصلة على ما اسلفنا في ق ١ م ٥٣ ف ٣ فينبغي اذن ان يُجمل فيها أنَّ أخير كان فيه السابق وأنَّ اول يكون فيه اللاحق ولا حاجة الى زمان متوسط اذ ليس هناك الاتصال الزماني الذي كان يقتضي ذلك . والنفس البشرية التي تُبرر هي بالذات فوق الزمان ولكنها تخضع للزمان بالعرض اي من حيث انها تعقل على وجه متصل وفي الزمان بحسب الصور الخيالية التي تلخظ فيها الصور المعقولة كما في ق ١ م ٨٣ ف ٢ فينبغي اذاً ان يحكم من هذه الحيثية على تغيرها بحسب حال الحركات الزمانية بمعنى انه لا ينبغي ان يجمل أنَّ أخير كان فيه الذنب بل زمان اخير ولكنه ينبغي ان يجمل ان اول توجد فيه النعمة واما الزمان السابق فقد كان الذنب موجوداً فيه

### الفصل الثامن

في ان افادة النعمة هل هي في الرتبة الطبيعية اول ما يقتضيه تحرير الائم  
ينسخطي الى الثامن بان يقال : يظهر ان افادة النعمة ليست في الرتبة

الطبيعية اول ما يقتضيه تبرير الاثيم فان البعد عن الشر متقدم على القرب الى الخير كقوله في مز ٣٦: ٢٧ « جانب الشر واصلح الخير » ومغفرة الذنب من قبيل البعد عن الشر وافاضة النعمة من قبيل القرب الى الخير . فمغفرة الذنب اذن متقدمة في الرتبة الطبيعية على افاضة النعمة

٢ وايضاً ان التاهب متقدم طبعاً على الصورة المتأهب لها . وحركة الاختيار تأهب لقبول النعمة . فهي اذن متقدمة طبعاً على افاضة النعمة ٣ وايضاً ان الخطيئة تحول دون اقبال النفس على الله . وازالة ما يعوق عن الحركة متقدمة على حصول الحركة . فمغفرة الذنب اذن وحركة الاختيار الى الخطيئة متقدمة طبعاً على حركة الاختيار الى الله وعلى افاضة النعمة

لكن يمارض ذلك ان العلة متقدمة طبعاً على المألول . وافاضة النعمة علة لكل ما يقتضيه تبرير الاثيم كما تقدم في الفصل الآنف . فهي اذن متقدمة طبعاً

والجواب ان يقال ان الامور الاربعة المتقدمة المتقتضة لتبرير الاثيم تجتمع في الزمان لان تبرير الاثيم ليس تدريجياً كما مر في الفصل الآنف ولكن بعضها متقدم على بعض في رتبة الطبيعة . واولها في الرتبة الطبيعية افاضة النعمة وثانها حركة الاختيار الى الله وثالثها حركته الى الخطيئة والرابع مغفرة الذنب . وتحقيق ذلك ان الاول طبعاً في كل حركة هو تحريك الحرك والثاني استمداد الميول اى تحريك المتحرك والاخير هو منتهى الحركة الذي اليه ينتهي تحريك الحرك . فتحريك الله الحرك هو افاضة النعمة كما مر في ف ٦ وتحريك المتحرك او استمداده هو حركة الاختيار بقسميها ومنتهى الحركة هو مغفرة الذنب كما يظهر مما مر في ف ١ و ٦ وعلى هذا فالاول

بالرتبة الطبيعية في تبرير الاثيم هو افاضة النعمة والثاني حركة الاختيار الى الله والثالث حركته الى الخطيئة ( فان الذي يتبرر انما يمتد الخطيئة لكونها ضد الله فكانت حركة الاختيار الى الله متقدمة طبعا على حركته الى الخطيئة لكونها علة لها ) والرابع والاخير هو مغفرة الذنب التي هي المنقصودة من كل هذا الانقلاب على انها غايته كما مر في الموضع المتقدم الاشارة اليه

اذا اوجب على الاول بان البعد عن احد الطرفين والقرب الى الآخر يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من جهة التحرك وبهذا الاعتبار يكون البعد عن احد الطرفين متقدماً طبعا على القرب الى الطرف الآخر فان الحل التحرك يوجد فيه اولاً احد المتقابلين الذي يتبدل بوجوده في بعده المقابل الآخر الذي يبلغه بالحركة . وثانياً من جهة الفاعل والامر فيه بالمكس فان الفاعل يفعل بالصورة السابقة فيه رفع ما يضافها كما ان الشمس تفعل بنورها رفع الظلام فالانارة اذن من جهة الشمس متقدمة على رفع الظلام واما من جهة الهواء المستنير فتظهره من الظلام متقدم بالرتبة الطبيعية على قبوله النور وان كان كلاهما يحصلان معاً في زمان واحد . ولما كانت افاضة النعمة ومغفرة الخطايا تقالان من جهة الله للبر كانت افاضة النعمة متقدمة بالرتبة الطبيعية على مغفرة الذنب . ولما اذا اعتبر فيها ما كان من جهة الانسان المتبرر فالامر بالمكس لان النجاة من الذنب متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة المبررة — او يقال ان الذنب هو الطرف البدائي للتبرير والبر هو الطرف النهائي له والنعمة هي علة مغفرة الخطايا واكسلب البر

وعلى الثاني بان تاهب الحل متقدم بالرتبة الطبيعية على قبول الصورة ولكل متاخر عن فعل الفاعل الذي به ايضاً تاهب الحل ولهذا كانت حركة الاختيار متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة ومتاخرة عن افاضة النعمة

وعلى الثالث بان الحركات النفسانية يتقدم فيها مطلقاً الحركة الى مبدأ النظر ومنتهى الفعل او غايته واما في الحركات الخارجية فرفع المائق متقدم على ادراك الغاية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات كـ<sup>٢</sup> ولما كانت حركة الاختيار حركة نفسانية كان تحركه الى الله على انه الغاية متقدماً بالرتبة الطبيعية على رفع المائق الذي هو الخطيئة

### الفصل التاسع

في ان تبرير الاثيم هل هو اعظم اعمال الله

ينحط الى التاسع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم ليس اعظم اعمال الله فان تبرير الاثيم نال به نعمة الطريق . والتمجيد نال به نعمة الوطن التي هي اعظم . فتمجيد الملائكة او الناس اذن عمل اعظم من تبرير الاثيم .  
٢ وايضاً ان تبرير الاثيم يري الى خير جزئي لفرد واحد من الناس . وخير الكون اعظم من خير فرد واحد من الناس كما في كتاب الاخلاق ١ .  
تخلق السماء والارض اذن عمل اعظم من تبرير الاثيم

٣ وايضاً ان فعل شيء من لا شيء وبدون معاونة شيء للفاعل لا اعظم من فعل شيء من شيء بمعاونة من جهة المفعول به . وفي عمل الخلق يفعل شيء من لا شيء فتعذر معاونة شيء للفاعل واما في تبرير الاثيم فانه يفعل شيئاً من شيء اي يفعل البار من الاثيم وتوجد معاونة من جهة الانسان لان هناك حركة الاختيار كما مر في ف ٣ . فليس تبرير الاثيم اذن اعظم اعمال الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٤ : ٩ «مراحه فوق كل اعاله» وقوله في رتبة القديس في الاحد الماشر بعد العنصرة «اللهم الذي اعظم ما تملن قدرتك بالمغفرة والرحمة» وقول اوغسطينوس في تفسير آية يوحنا ١٧ :

يعمل اعظم منها « ان جعل الاليم باراً عمل اعظم من خلق السماء والارض »  
والجواب ان يقال ان عملاً يقال له عظيم باعتبارين اولاً باعتبار كيفية  
الفعل والخلق بهذا الاعتبار اعظم الاعمال اذ به يفعل شيء من لا شيء وثانياً  
باعتبار عظم المفعول وبهذا الاعتبار يكون تبرير الاليم الذي غايته خير المشاركة  
الالهية الابدي اعظم من خلق السماء والارض الذي غايته خير الطبيعة  
المتغيرة ولهذا بد ان قال اوغسطينوس « ان جعل الاليم باراً عمل اعظم من خلق  
السماء والارض » قال « لان السماء والارض زائلتان واما خلاص المختارين  
وتبريرهم فيبقى »

لكن ينبغي ان يعلم ان شيئاً يقال له عظيم باعتبارين اولاً باعتبار الكمية  
المطلقة وموهبة الجذب بهذا الاعتبار اعظم من موهبة النعمة المبررة الاليم فيكون  
تجديد الابرار بهذا الاعتبار عملاً اعظم من تبرير الاليم وثانياً باعتبار الكمية  
الاضافية كما يقال جبل صغير ودخنة عظيمة . وموهبة النعمة المبررة الاليم  
هي بهذا الاعتبار اعظم من موهبة الجذب الذي يولي البار النبطة فان مجاوزة  
موهبة النعمة لاهلية الاليم الذي كان مستوجباً العقاب اعظم من مجاوزة  
موهبة الجذب لاهلية البار الذي صار بتبريره اهلاً للجذب . ولهذا قال اوغسطينوس  
في الموضع المتقدم « ليحكم من يشاء في ما اذا كان خلق الابرار والملائكة اعظم  
من تبرير الائمة . لاجرم اذا كانت القدرة في كليهما سواء فالرحمة في هذا اعظم »  
وبذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بان خير الكون اعظم من خير الفرد الجزئي اذا اعتبر كلامها  
في جنس واحد واما خير نعمة الفرد الواحد فهو اعظم من خير طبيعة الكون  
بجملته

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض يرد من جهة كيفية الفعل التي باعتبارها

يكون الخلق اعظم اعمال الله

### الفصل الماشر

في ان تبرير الائم مل هو معجزة

تدخل الى الماشر بان يقال : يظهر ان تبرير الائم معجزة فان الاعمال المعجزة اعظم من الغير المعجزة . وتبرير الائم عمل اعظم من سائر الاعمال المعجزة كما يظهر من كلام اوغسطينوس المورد في المعارضة الآتية . فتبرير الائم اذن معجزة

٢ وايضاً ان حركة الارادة في النفس كالليل الطبيعي في الاشياء الطبيعية ومتى فعل الله في الاشياء الطبيعية شيئاً ضد ميل الطبيعة كان فعله معجزة كابرائه الاكمه وبعبه الملبت . وارادة الائم تمنح الى الشر . فاذا بما ان الله تبريره الانسان بحركة الى الخير يظهر ان تبرير الائم معجزة

٣ وايضاً كما ان الحكمة موهبة الهية كذلك البرايضاً . ونيل الحكمة من الله دفعة دون درس واجتهاد معجزة . فاذا تبرير الائم من الله معجزة لكن يعارض ذلك ان الاعمال المعجزة مجاوزة القدرة الطبيعية . وتبرير الائم ليس مجاوزاً القدرة الطبيعية فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين « ان امكان الحصول على الايمان من شأن طبيعة الناس كما كان الحصول على الهبة . والحصول على ذلك من شأن نعمة المؤمنين » فليس تبرير الائم اذن معجزة

والجواب ان يقال ان الاعمال المعجزة يوجد فيها عادة ثلاثة اولها من جهة قدرة الفاعل وهو امتناع فعلها بغير القدرة الالهية فهي لذلك عجيبة مطلقاً لخفاء سببها كما مر في ١ م ب ١٠٥ ف ٧ وبهذا الاعتبار يجوز اطلاق المعجزة على تبرير الائم وخلق العالم وبالجملة على كل فعل لا يقدر عليه الا الله

والثاني كون ورود الصورة في بعض الاعمال المعجزة فوق القدرة الطبيعية التي لتلك  
المحول كما ان الحياة في بئ الميت هي فوق قدرة ذلك الجسم الطبيعية .  
وتبرير الاثيم ليس بهذا الاعتبار معجزة لان النفس قادرة طبعاً على قبول  
النعمة لانها من حيث هي مصنوعة على صورة الله قادرة على قبول الله بالنعمة  
كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٤ ب ٨ . والثالث حدوث شيء خارق  
لعادة احداث الملول كحصول مريض دفعة على الشفاء التام خلافاً للعادة  
التي يحصل بها هذا الشفاء بفعل الطبيعة او الصناعة . وتبرير الاثيم بهذا  
الاعتبار يكون تارة معجزة وتارة غير معجزة فان التبرير يحصل عادة بان يحرك  
الله النفس باطناً فينتدي الانسان الى الله اهتداء يكون في اول الامر ناقصاً ثم  
يصير تاماً لان « المحبة في بدء امرها تتحقق الازدياد فتى ازدادت استغقت  
الكمال » كما قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦ . وقد يحرك الله النفس تحريكاً  
قوياً فينال الانسان دفعة تمام البر كما حدث في اهتداء بولس الذي صاحبه  
السقوط العجيب في الخارج ولما تميم الكيسة عيداً لاهتداء بولس باعتبار  
كونه معجزة

اذ اُجيب على الاول بان بعض الاعمال المعجزة وارت كانت ادنى من  
تبرير الاثيم باعتبار الخير الحاصل الا انها خارقة لعادة حصول مثلها من  
الملولات فكان لها من حقيقة المعجزة اكثر مما له  
وعلى الثاني بان تليس كلما تحرك الشيء الطبيعي حركة مضادة ليله يكون  
ذلك معجزة والا لكان تسخن الماء اوري الحجر صعداً معجزة بل انما يكون  
ذلك معجزة متى حدث على وجه خارق لنظام علته التي من شأنها ان تفعل  
ذلك . وتبرير الاثيم ليس يقدر عليه الا الله كما ليس يقدر على تسخين الماء الا  
النار ولما تقرر الاثيم من الله ليس بهذا الاعتبار معجزة



وعلى الثالث بان من شأن الانسان ان ينال الحكمة والعلم من الله بعقله واجتهاده فمتى صار حكيمًا او عالمًا على خلاف هذا الوجه كان ذلك معجزة ولكن ليس من شأنه ان ينال النعمة المبررة بفعله بل بفعل الله فليس حكمهما واحدًا

### المبحث الرابع عشر بعد المائة

#### في استحقاق الثواب — وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق الثواب الذي هو مفعول النعمة المأونة والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل — ١ هل يمكن للانسان ان يستحق ثوابًا من الله — ٢ هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية — ٣ هل يمكن لاحد بالنعمة ان يستحق من باب المدل الحياة الابدية — ٤ هل اخص ما به تكون النعمة مبدأ للاستحقاق هو المحبة — ٥ هل يمكن للانسان ان يستحق النعمة الاولى لنفسه — ٦ هل يمكن له ان يستحقها لغيره — ٧ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه الانتماش بعد العثرة — ٨ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه زيادة النعمة او المحبة — ٩ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه الثبات الى المثلثي — ١٠ هل يتعلق الاستحقاق بالظهورات الزمنية

#### الفصل الاول

في ان الانسان هل يمكن له ان يستحق ثوابًا من الله

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس يمكن للانسان ان يستحق ثوابًا من الله اذ ليس احد يستحق اجره في ما يظهر على تاديت لغيره ما يجب عليه « وكل ما نفعله من الصلاح لا يمكن ان يفي بما يجب علينا لله بل لا نزال بعد ذلك ايضا مديونين له كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٨ وعليه قوله في لور ١٧ : ١٠ « اذا فعلتم جميع ما أمرتم به فقولوا انا عبيد بطلون انما فعلنا ما كان يجب علينا فعله » فليس يمكن ان الانسان ان يستحق ثوابًا من الله ٢ وايضًا من افاد نفسه شيئًا فليس يظهر انه يستحق بذلك ثوابًا من لا يفيدوه هو شيئًا . والانسان بحسن عمله يفيد نفسه او غيره من الناس ولكنه

لا يفيد الله فقد قيل في اېوب ٣٥ : ٢ « ان بررت فبماذا تمن عليه او ماذا ياخذ من يدك » . فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله  
 ٣ وايضاً من يستحق ثواباً من احد يحمله مديوناً له اذ الدين ما يجب  
 ادائه من الاجرة لمن تحق له . وليس الله مديوناً لاحد كقوله في رو ١١ :  
 ٣٥ « من سبق فأعطى له فيكافئته » فليس يمكن اذن لاحد ان يستحق ثواباً  
 من الله

لكن يعارض ذلك قوله في ارميا ٣١ : ١٦ « ان لعملك اجرأ » ويراد  
 بالاجر ما يؤدى لستحق . فيظهر اذن انه يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله  
 والجواب ان يقال ان مرجع الاستحقاق والاجر الى واحد فان الاجر ما  
 يكافأ به احد على عمل او تعب بمنزلة ثمن له وكما ان اداء الثمن العدل لما يؤخذ  
 من احد هو من افعال العدل كذلك المكافأة على عمل او تعب هي من افعال  
 العدل فان العدل نوع من المساواة كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق هـ فن  
 كانت بينهم مساواة مطلقة كان بينهم عدل مطلق ومن ليس بينهم مساواة  
 مطلقة فليس بينهم عدل مطلق بل يجوز ان يكون بينهم عدل من وجه كقولنا  
 عدل ابوي او مولوي كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ولهذا فن كان بينهم  
 عدل مطلق كان بينهم حقيقة الاستحقاق والاجر مطلقاً ومن كان بينهم عدل  
 من وجه لا مطلقاً لم يكن بينهم حقيقة الاستحقاق مطلقاً بل من وجه باعتبار  
 ما هناك من حقيقة العدل وعلى هذا النحو يستحق الابن ثواباً من ابيه والعبد  
 من مولاه . ولا ينبغي ان ين الله والانسان متبني التباين لتباعدنا الى غير  
 نهاية ولان كل ما هو خير للانسان فهو من الله فلا يمكن اذن أن يتصور  
 عدل بين الله والانسان باعتبار المساواة المطلقة بل باعتبار نوع من المعادلة  
 والنسبة اي من حيث ان كلاً يفعل على حسب مقداره . ومبلغ القدرة

البشرية ومقدارها إنما يحصل للانسان من الله فلا يمكن ان يستحق الانسان ثواباً عند الله الا على حسب ما ساقه الله اليه سابق تديره بمعنى ان الانسان لما ينال بصله من الله ذلك الاجر الذي لاجله آتاه الله القدرة على العمل كما ان الاشياء الطبيعية ايضاً إنما تبلغ بحركاتها وافعالها ما يسوقها الله اليه بتديره الا ان بينهما فرقاً فان الخليقة الناطقة تحرك نفسها الى العمل بالاختيار فكان لفعالها وجه من الاستحقاق بخلاف المخلوقات الأخر

إذاً اجيب على الاول بان الانسان إنما يحصل له استحقاق من حيث يفعل ما يجب عليه بارادته والا لم يترتب على فعل العدل الذي به يؤدي الانسان ما يجب عليه استحقاق

وعلى الثاني بان الله ليس يطلب من خيرائنا الفائدة بل المجد اي اعلان خيرته وهو ما يطلبه ايضاً من اعمالنا . وعبادتنا له لا نقيده شيئاً بل إنما نفيدنا نحن وعلى هذا فإنا نستحق الثواب من الله من حيث فعلنا لاجل مجده لا من حيث انه يستفيد شيئاً من افعالنا

وعلى الثالث بأنه ليس يلزم من كون فعلنا لا يستحق ثواباً الا بحسب سابق التدبير الالهي أن الله يصير بالاطلاق مديوناً لنا بل انه يصير مديوناً لنفسه من حيث يجب انفاذ تديره.

### الفصل الثاني

في انه هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية بتخطي الى الثاني بان يقال: يظهر انه يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية فالانسان إنما يستحق من الله ما يسوقه تعالى اليه بتديره الالهي كما تقدم . وهو يساق بطبعه الى السعادة على انها غاية فيتوق من ثمه طبعاً الى ان يكون سعيداً . فهو اذن يستطيع بقوة طبعه من دون النعمة ان يستحق

### السعادة التي هي الحياة الابدية

٢ وايضاً كلما كان فعلٌ بمِثْله اقل وجوباً كان أكثر استحقاقاً . والخير الذي يفعله من كان حاصلًا على نعم اقل هو اقل وجوباً . فاذًا لما كان من ليس له الا الخيرات الطبيعية اقل نعمًا من اجتمعت فيه الخيرات الطبيعية والمجانة كان لافعاله عند الله استحقاق اعظم في ما يظهر وهكذا اذا كان الحاصل على النعمة يقدر ان يستحق بوجه ما الحياة الابدية كن من ليس حاصلًا عليها اولى بذلك ٣ وايضاً ان رحمة الله وسخطه مجوزان بغير نهاية لرحمة الانسان ومخائيه . وقد يستحق انسان ثواباً عند انسان آخر وان لم يكن حصل قبل ذلك على نعمته . فيظهر اذن ان الانسان اولى بان يقدر بدون النعمة على استحقاق الحياة الابدية من الله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « نعمة الله هي الحياة

الابدية »

والجواب ان يقال يجوز ان يستبر في الانسان الحالي عن انعمة حالتان كما اسلفنا في مب ١٠٩ ف ٢ احدها حالة الطبيعة السالمة وهي التي كانت لآدم قبل الخطيئة والثانية حالة الطبيعة الفاسدة كما كنا قبل اصلاح النعمة فاذا اعتبرنا في كلامنا على الانسان الحالية الاولى كن استحقاقه اخوة الابدية بمجرد قواه الطبيعية من دون النعمة متمناً لامر واحد اي لان استحقاق الانسان يتوقف على سابق التدبير الالهي . وليس يساق فعل شيء بالتدبير الالهي الى ما يجاوز مقدار قدرته التي هي مبدأ الفعل فان من مقتضى ترتيب العناية الالهية ان لا يفعل شيء ما يجاوز قدرته . والحياة الابدية خيرٌ مجاوز مقدار الطبيعة المحلقة لانه يجاوز ايضاً ادراكها وشوقها كقول في ا كور ٢ : ٩ « لم نَرَهُ عَيْنٌ وَلَا سَمِعَتْ بِهِ اذن ولا خطر على قلب بشر » ولهذا لم تكن طبيعة مخلوقة

مبدأً كافياً لفعل يستحق الحياة الأبدية إلا أن يزداد عليها موهبة فائقة الطمع وهي التي يقال لها نعمة — وأما إذا كان كلامنا على الإنسان باعتباره في حال الخطيئة فيكون ذلك متمماً لأمراً آخر أيضاً من جهة الخطيئة لأنه لما كانت الخطيئة اهانةً لله تحرم مرتكبها الحياة الأبدية كما يظهر مما مر في البحث الآنف ف ٢ ومب ٨٧ لم يكن ممكناً لاحتره وهو في حال الخطيئة أن يستحق الحياة الأبدية ما لم يسالم الله قبل ذلك بمغفرة خطيئته وهذا يحصل بالنعمة فإن الخطيئة لا يستوجب الحياة بل الموت كقوله في رو ٦: ٢٣ « اجرة الخطيئة هي الموت »

إذاً اجب على الأول بأن الله ساق بتدبيره الطبيعة البشرية إلى أن تدرك غاية الحياة الأبدية ليس بمجرد قدرتها بل بمونة النعمة وبهذا الاعتبار يجوز أن يستحق فعلها الحياة الأبدية

وعلى الثاني بأنه يمتنع أن يكون للإنسان بدون النعمة فعلٌ مساوٍ للفعل الذي يصدر عن النعمة إذ كليهما كان مبدأ الفعل أكل الفل أتم وإنما ينهض هذا الاعتراض لو تساوى الفضلان

وعلى الثالث بأن الأمر الأول المذكور في الجواب ليس حكمه واحداً في الله وفي الإنسان إذ كل ما للإنسان من القدرة على إحسان العمل فهو حاصل عليه من الله لا من الإنسان فليس يمكن إذن للإنسان أن يستحق ثواباً من الله إلا بموهبة منه تعالى وهذا ما اراده الرسول بقوله « من سبق فأعطى له فيكافئه » ولكن يمكن له أن يستحق ذلك من الإنسان قبل أن يأخذ منه شيئاً بقوة ما أخذه من الله — وأما الأمر الثاني الثاني عن مانع الخطيئة فحكمه في الإنسان والله سواء فإن الإنسان أيضاً لا يمكن له أن يستحق ثواباً من إنسان آخر سبقت له اهانة ما لم يرضه ويسأله

### الفصل الثالث

في ان الانسان الذي في حال النعمة هل يقدر ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية  
ينبغي الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان الذي في حال النعمة لا  
يقدر ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية فقد قال الرسول في رو ٨: ١٨  
« ان الآم هذا اللعنة لا تغتفر عدلاً بالمجد المزمع ان يتجلى فينا » والآم  
القدسين يظهر انها اخص الافعال التي تستحق الثواب . فليس اذن شيء  
من افعال الناس يستحق من باب العدل الحياة الابدية

٢ وايضاً قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ نعمة الله  
هي الحياة الابدية « لو قال اجرة البر هي الحياة الابدية لكان اصاب ايضاً  
ولكنه اثر ان يقول : نعمة الله هي الحياة الابدية : لنعلم ان الله يسوقنا الى الحياة  
الابدية برحمته لا باستحقاقنا » ومن استحق شيئاً من باب العدل فليس باخذه  
عن رحمة بل عن اهنية . فيظهر اذن ان الانسان لا يستطيع بالنعمة ان يستحق  
من باب العدل اخوة الابدية

٣ وايضاً يظهر ان الاستحقاق العدل ما كان معادلاً للاجرة . ويمتنع ان  
يكون فعل من افعال الحياة الحاضرة معادلاً للحياة الابدية فانها مجاوزة لادراكها  
وشوقنا بل مجاوزة ايضاً لمحبة الطريق كما هي مجاوزة للطبيعة . فليس يستطيع  
الانسان اذن بالنعمة ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية

لكن يعارض ذلك ان الجزاء الذي يقضي به العدل يظهر انه اجرة عادلة  
والله يجزي بالحياة الابدية بحكم العدل كقوله في ٢ تيمو ٤ : ٨ « انما يبق اكليل  
العدل المحفوظ لي الذي يجزيني به في ذلك اليوم الرب الديان العادل » فالانسان  
اذن يستحق من باب العدل الحياة الابدية

والجواب ان يقال ان الفعل الذي به يستحق الانسان الثواب يمكن اعتباره

من وجهين أولاً من حيث يصدر عن الاختيار وثانياً من حيث يصدر عن نعمة الروح القدس فإذا اعتبر من حيث جوهر الفعل ومن حيث يصدر عن الاختيار امتنع أن يكون هناك استحقاق من باب العدل بسبب منتهى الثباين ولكن يوجد هناك نوع من اللياقة والملاءمة لما في ذلك من بعض الماداة النفسية اذ يلحق في ما يظهر أن يكافئ الله بحسب سمو قدرته الإنسان الذي يفعل بحسب قدرته - اما اذا اعتبرناه من حيث يصدر عن نعمة الروح القدس فيكون استحقاقه الحياة الابدية من باب العدل فان قوة الاستحقاق تعتبر بحسب قوة الروح القدس الذي يحررنا الى الحياة الابدية كقوله في يوحنا ١٤: ١٤ « يكون فيه ينبوع ماء ينبع الى الحياة الابدية » وايضاً فان اجر العمل يعتبر بحسب شرف النعمة التي من حيث يحصل بها للإنسان شركة في الطبيعة الالهية بصير ابناً لله بحق له الميراث بحق البنوة كقوله في روم ٨: ١٧ « حيث نحن ابناءه فنحن ورثة »

إذا أُجيب على الاول بان كلام الرسول على آلام القديسين باعتبار جوهرها وعلى الثاني بان كلام الشارح ينبغي جملة على العلة الاولى لبلوغ الحياة الابدية وهي رحمة الله واستحقاقنا علة لاحقة

وعلى الثالث بان نعمة الروح القدس الحاصلة لنا في الحال وان لم تكن معادلة للمجد بالفعل الا انها معادلة له بالقوة على مثال بذر الشجر الذي فيه قوة الى الشجرة كلها وايضاً فالإنسان يحل فيه بالنعمة الروح القدس الذي هو علة كافية للحياة الابدية ولهذا قيل في افسس ١: ١٤ انه « عربون ميراثنا »

#### الفصل الرابع

في ان اخص الفضائل التي بها تكون النعمة مبدءاً لاستحقاق الثواب حل هو المحبة  
يختص الى الرابع بان يقال - يظهر ان المحبة ليست اخص الفضائل التي

بها تكون النعمة مبدأً لاستحقاق الثواب فإن العمل يستوجب الاجرة كقوله في متى ٢٠ : ٨ « ادعُ العَمَلَةَ وأعطهم الاجرة » وكل فضيلة مبدأ لعمل لان الفضيلة ملكة عملية كما مر في مب ٥٥ ف ٢ . فكل فضيلة اذن مبدأ لاستحقاق الثواب كميرها على السواء

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٣ : ٨ « ان كلاً يأخذ اجرته على قدر تنبيه » والمحبة لا تزيد التسب بل بالاحرى تخففه فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب « المحبة تجعل الامور المسيرة والشاقة سهلة وكلا شيء » فليست المحبة اذن بين الفضائل هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب

٣ وايضاً يظهر ان الفضيلة التي افعالها اعظم استحقاقاً للثواب هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب . وافعال الايمان والصبر او الشجاعة هي في ما يظهر اعظم استحقاقاً للثواب كما يظهر في الشهداء الذين جاهدوا في سبيل الايمان بصبر وشجاعة حتى الموت . فقير المحبة اذن من الفضائل هو المبدأ الاول لاستحقاق الثواب

#### الثواب

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ١٤ : ٢١ « الذي يحبني يمجبه ابي وانا احبه واظهر له ذاتي » والحياة الابدية تقوم بمعرفة الله الظاهرة كقوله في يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك » فالحبة اذن هي المبدأ الاخص لاستحقاق الحياة الابدية

والجواب ان يقال ان الفعل البشري يستحق الثواب من وجهين اولاً واصالة من جهة التدبير الالهي اذا ما المراد باستحقاق الفعل الثواب استحقاقه لتلك الخير الذي يساق اليه الانسان من الله وثانياً من جهة الاختيار اي من حيث ان الانسان امتاز عن سائر المخلوقات بكونه يفعل بنفسه لانه يفعل مختاراً . والمحبة باعتبار كلا الوجهين هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب .



فينبغي أولاً أن يعلم أن الحياة الأبدية قائمة بالاستمتاع بالله . وحركة النفس الإنسانية إلى الاستمتاع بالخير الإلهي هي فعل المحبة الخاص الذي به تساق جميع أفعال الفضائل الأخرى إلى هذا الغاية من حيث أن الفضائل الأخرى تؤثر من المحبة ولهذا كان استحقاق الحياة الأبدية يُستند بالاسناد الأول إلى المحبة وبالاسناد الثاني إلى الفضائل الأخرى من حيث أن أفعالها تؤثر من المحبة . وكذلك من الواضح أيضاً أن ما نفعه بالمحبة هو اخص ما نفعه بالإرادة ولما كانت حقيقة استحقاق الثواب تقتضي أن يكون ارادياً كانت المحبة بهذا الاعتبار أيضاً هي المبدأ الأول له إذا اجب على الأول بأن المحبة من حيث أن موضوعها هو الغاية القصوى تحرك الفضائل الأخرى إلى الفعل لأن الملكة التي تتعلق بالغاية تأمر دائماً الملكات التي تتعلق بالواسطة كما يظهر مما مر في م ب ٩ ف ١

وعلى الثاني بأن فعلاً يكون شاقاً وعسيراً من وجهين أولاً من جهة عظم الفعل وبهذا الاعتبار يرجع عظم التعب إلى زيادة الاستحقاق . والمحبة بهذا الاعتبار لا تخفف من التعب بل تبث إلى الأقدام على أعظم الأفعال « فهي إذا وجدت فعلت العظام » كما قال غريغوريوس في بعض خطبه . وثانياً من جهة نقصير الفاعل فإن الشيء يكون شاقاً وعسيراً على من لا يفعله بزمجة ونشاط وهذا التعب يُقلل من الاستحقاق ولكنه يرتفع بالمحبة

وعلى الثالث بأن فعل الإيمان لا يستحق ثواباً إلا إذا عمل الإيمان بالمحبة كما في غلا ٥ : ٦ وكذلك فعل الصبر والشجاعة لا يستحق ثواباً إلا إذا فُعل ذلك بالمحبة كقوله في ١ كور ١٣ : ٣ « لو اسلمت جسدي لأحرق ولم تكن في المحبة فلا انتفع شيئاً »



### الفصل الخامس

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأولى

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق  
لنفسه النعمة الأولى فقد قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦ « الايمان يستحق  
التبرير » . ولما يبرر الانسان بالنعمة الأولى . فهو اذن يقدر ان يستحق لنفسه  
النعمة الأولى

٢ وايضاً ان الله لا يعطي النعمة الا لمن هو اهل لها . وليس يوصف  
بالاهلية لمهبة الا من استحقها من باب العدل . فيقدر الانسان اذن ان  
يستحق من باب العدل النعمة الأولى

٣ وايضاً يمكن لانسان ان يستحق عند الناس مهبةً أو ثبها من قبل .  
كما ان من اخذ فرساً من مولاة يستحقها اذا احسن استعماله في خدمة مولاة .  
والله اعظم سخاء من الانسان . فلا ن يقدر الانسان ان يستحق من الله النعمة  
الأولى التي أو ثبها من قبل بما يفعله بعد ذلك أولى

لكن يمارض ذلك ان حقيقة النعمة منافية لأجر الاعمال كقوله في  
رو ٤ : ٤ « الذي يعمل لا تحسب له الاجرة نعمة بل ديناً » والانسان انما  
يستحق ما يحسب اجرة لعمله . فلا يقدر اذن ان يستحق النعمة الاولى

والجواب ان يقال يجوز اعتبار مهبة النعمة من وجهين اولاً من حيث  
هي مهبة مجانة وواضح ان كل استحقاق بهذا الاعتبار ينافي النعمة لانه  
« ان كان من الاعمال فليس من النعمة » كما قال الرسول في رو ١١ : ٦ .  
وثانياً من حيث طبيعة الشيء الموهوب وبهذا الاعتبار ايضاً لا يجوز ان  
يستحقها من ليس حاصلاً على النعمة لمجاوزتها نسبة الطبيعة ولان الانسان  
قبل النعمة وهو في حال الخطيئة يحول بينه وبين استحقاق النعمة مانع وهو

الخطيئة . وبعد حصوله على النعمة لا يجوز تعلق الاستحقاق بالنعمة التي حصل عليها  
من قبل لان الاجرة هي منتهى العمل والنعمة مبدأ كل عمل صالح فبنا كما  
مر في مب ١٠٩ . اما اذا استحق احد بقوة النعمة السابقة موهبة أخرى  
مجانة فلا تكون النعمة الاولى . فقد وضع اذن انه لا يقدر احد أن يستحق  
لنفسه النعمة الأولى

اذن اجيب على الاول بان اوغسطينوس ضل مرة باعتقاده ان الايمان  
تحصل بدايته من عند انفسنا ولكن كماله يحصل فبنا من الله كما قال في  
كتاب الرجوع وقد رجع هناك عن ضلاله هذا وعلى هذا يحمل في ما  
يظهر قوله « الايمان يستحق التبرير » . لكن اذا اعتبرنا ان الايمان تحصل بدايته  
فبنا من الله كما تقتضى ذلك حقيقة الايمان كان فعل الايمان نفسه لاحقاً للنعمة  
الاولى فيمتنع ان يكون مستحقاً لها فالانسان اذن يتبرر بالايمان ليس لانه  
بايمانه يستحق التبرير بل لانه حين يتبرر يؤمن لاقتضاء التبرير حركة الايمان  
كما مر في البحث الآنف

وعلى الثاني بان الله لا يجب النعمة الا لمن هم اهل لها لا بمعنى انهم  
كانوا اهلًا من قبل بل لانه جعلهم اهلًا بالنعمة « ذاك الذي وحده يقدر  
ان يجعل المحبول به من زرع نجس طاهرًا » كما في ايوب ١٤ : ٤  
وعلى الثالث بان كل فعل صالح من افعال الانسان يصدر عن النعمة  
الاولى صدور الشيء عن مبدئه . وهو ليس يصدر عن موهبة بشرية .  
فليس اذن حكم موهبة النعمة والموهبة البشرية واحداً



### الفصل السادس

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق النعمة الاولى لغيره

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق النعمة الأولى لغيره فقد قال الشارح في تفسير قوله في متى ٩: ٢٠ لما رأى يسوع ايمانهم الآية « انا كان ايمان الغير قد بلغ من القوة عند الله الى حد ان يشفي تعالى الانسان باطناً وظاهراً فما ظنك بقوة ايمان الانسان نفسه » وشفاء الانسان باطناً ائتما يحصل بالنعمة الأولى . فيقدر الانسان اذن ان يستحق لغيره النعمة الأولى

٢ وايضاً ان صلوات الابرار ليست باطلة بل فعالة كقوله في يع ١٦ : ٥ « ما اعظم قوة صابرة البار الدائمة » . وقد قيل هناك قبل ذلك « صلوا بعضكم لاجل بعض لكي تخلصوا » فاذا لامتناع ان يحصل خلاص الانسان بغير النعمة يظهر ان انساناً يقدر ان يستحق لانسان آخر النعمة الاولى

٣ وايضاً قيل في لو ١٦ : ٩ « اجعلوا لكم اصدقاء بمال الظلم حتى اذا ادركم الاضغلال يقبلونكم في المظال الابدية » وليس يقبل احد في المظال الابدية بالنعمة التي بها وحدها يستحق الانسان الحياة الابدية كما مر في ف ٢ . فالانسان اذن يقدر ان ينال النعمة الاولى لغيره باستحقاقه الخاص

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٥ : ١ « لو ان موسى وصموئيل وقفسا امامي لما توجهت نفسي الى هذا الشعب » مع انه كان لهما اعظم استحقاق عند الله . فيظهر اذن ان ليس يقدر احد ان يستحق لغيره النعمة الاولى

والجواب ان يقال ان عملنا يستحق الثواب من وجهين كما يظهر مما مر أولاً من قوة التحريك الالهي وبهذا الاعتبار يستحق الانسان الثواب من باب العدل وثانياً من حيث يصدر عن الاختيار باعتبار انا نفعل بارادتنا واستحقاق

الثواب بهذا الاعتبار يكون من باب اللياقة اذ من اللائق انه اذا احسن  
 الانسان استعمال قدرته يفعل الله اسخى من ذلك على حسب سمو قدرته -  
 ومن ذلك يظهر انه لا يقدر احد ان يستحق لغيره النعمة الأولى من باب  
 العدل الا المسيح وحده لان كلاً منا يتحرك من الله بموهبة النعمة لكي يبلغ  
 الحياة الابدية فلا يتجاوز الاستحقاق العدلي هذا التحريك وامانفس المسيح  
 فلم تحرك من الله بالنعمة لكي يبلغ المسيح مجد الحياة الابدية فقط بل لكي  
 يبلغ اليه الآخرون ايضاً من حيث هو رأس الكنيسة ومبدئ الخلاص  
 البشري كقوله في عبر ٢ : ١٠ الاق بالذي اورد الى المجد ابنا كثيرين ان  
 'يحمل مبدئ خلاصهم الآية - واما من باب اللياقة فيجوز لواحد ان  
 يستحق لغيره النعمة الأولى لانه لما كان الانسان الذي في حال النعمة 'يتم'  
 ارادة الله كان من اللائق بحسب نسبة الصداقة ان 'يتم' الله ارادة الانسان  
 بتخليص غيره وان حال احياناً دون ذلك مانع من جهة من يتوق احد  
 القديسين الى تبريره ومن هذا القيل كلام ارميا في الآية الموردة  
 في المعارضة

اذا اجيب على الاول بان الانسان يدرك الخلاص بايمان غيره  
 بالاستحقاق اللياقي لا بالاستحقاق العدلي  
 وعلى الثاني بان التماس الصلوة يستند الى الرحمة واما الاستحقاق  
 العدلي فيستند الى العدل ولهذا فالانسان يلتمس بصلواته من الرحمة الالهية اموراً  
 كثيرة لا يستحقها من باب العدل كقوله في دا ٩ : ١٨ « لسنا لاجل بونا  
 نلقي تضرعاتنا امام وجهك بل لاجل مراحك الكثيرة »  
 وعلى الثالث بانه يقال ان الفقراء الذين يقبلون الصدقات يقبلون  
 المحسنين الصالحين في المظالم الابدية اما بالتامسهم لم المغفرة بصلواتهم واما

باستحقاقهم إياها لهم من باب اللبقة بغير ذلك من الأعمال الصالحة . أو يحتمل  
هذا القول على ظاهره فيكون المراد به أن من يصرف إلى الفقراء أعمال الرحمة  
يستحق بها أن يُقبل في المظال الأبدية

### الفصل السابع

في أن الإنسان هل يقدر أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة  
ينبغي إلى السابع بأن يقال : يظهر أن الإنسان يقدر أن يستحق لنفسه  
الانتعاش بعد العثرة فإن ما يلتبس عدلاً من الله يقدر الإنسان أن يستحقه  
في ما يظهر . وليس يلتبس من الله شيء عدل من الانتعاش بعد العثرة  
كما قال أوغسطينوس وعليه قوله في مز ٧٠ : ٩ « لا تخذاني عند فناء قوتي  
أيها الرب » فالإنسان إذن يقدر أن يستحق أن يتعش بعد العثرة

٢ وايضاً أن أعمال الإنسان هي لنفسه انفع منها لغيره . وهو يقدر على  
نحو ما أن يستحق لغيره الانتعاش بعد العثرة كما يستحق له النعمة الأولى .  
فلأن يقدر أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة أولى

٣ وايضاً أن الإنسان الذي كان وقتاً ما في حال النعمة استحق لنفسه  
بأعماله الصالحة الحياة الأبدية كما يظهر مما مر في ف ٣ . وليس يقدر أحد  
أن يبلغ الحياة الأبدية ما لم يتعش بالنعمة . فيظهر إذن أنه استحق لنفسه  
الانتعاش بالنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في حزقيال ١٨ : ٢٤ « إذا ارتد البار عن بره  
جميع بره الذي صنعه لا يذكر » فاستحقاقاته السابقة إذن لا تفيد شيئاً لأن  
يتعش . فليس يقدر إذن أحد أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة  
المستقبل

والجواب أن يقال ليس يقدر أحد أن يستحق لنفسه الانتعاش بعد

العثرة المستقبلة لا من وجه العدل ولا من وجه اللياقة — اما من وجه العدل فلان هذا الاستحقاق يتوقف على تحريك النعمة الالهية وهذا التحريك ينقطع بالخطيئة اللاحقة ومن ثمه لجميع النعم التي ينالها الانسان بعد ذلك من الله ويتعش بها لا تقع تمت الاستحقاق لان تحريك النعمة الاولى لا يتناول هذا الحد — واما من وجه اللياقة فلان الاستحقاق للباقي الذي به يستحق الانسان النعمة الاولى لغيره يحول دون مفعوله مانع الخطيئة في المستحق له فاذا وجد مانع في المستحق والمستحق له كان ذلك أولى بان يحول دون فاعلية هذا الاستحقاق فان كليهما هنا واحد بعينه . ولهذا ليس يقدر اريد بوجه من الوجوه ان يستحق لنفسه الاتعاش بعد العثرة

اذ اُجيب على الاول بان رغبة الانسان في الاتعاش بعد العثرة والتماسه ذلك بالصلوة انما يوصفان بالمدالة لانه يقصد بهما العدل لكن لا يبيح يستندان الى العدل من طريق الاستحقاق بل الى الرحمة فقط

وعلى الثاني بان انساناً يقدر ان يستحق لغيره النعمة الاولى من وجه اللياقة لعدم وجود مانع هناك من جهة المستحق في الاقل وهذا يحصل متى ابعد الانسان عن البر بعد استحقاق النعمة

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى انه ليس يستحق احد الحياة الابدية بغير فعل النعمة الاخيرة مطلقاً بل على شريطة ان يثبت الا ان هذا القول بعيد عن الصواب لان فعل النعمة الاخيرة قد لا يكون او فر استحقاقاً من فعل النعمة السابقة بل اقل استحقاقاً منه بسبب شدة وطأة المرض . فالحق ان من كل فعل من افعال المحبة يستحق الحياة الابدية مطلقاً الا ان الخطيئة اللاحقة تمتع الاستحقاق السابق عن ان ينال مفعوله كما ان العلة الطبيعية ايضاً تختلف معلولاتها لماتر طاريء

### الفصل الثامن

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة

ينفصل الى الثامن بان يقال : يظهر ان الانسان لا يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة فمن اخذ الجزاء الذي استحقه لا يستوجب اجرة اخرى كقوله عن بعضهم في متى ٥ : ٦ « انهم اخذوا الجرم » ولو استحق احد زيادة المحبة او النعمة لما بقي للنعمة الزائدة جزاء آخر ثبوته وهذا باطل  
٢ وايضا ليس شيء يفعل ما يجاوز نوعه . ومبدأ استحقاق الثواب هو النعمة او المحبة كما يظهر ما مر في ف ٣ و ٤ . فاذا ليس يقدر احد ان يستحق من النعمة او المحبة فوق ما له

٣ وايضا ما يتعلق به الاستحقاق يستحقه الانسان باي فعل صادر عن النعمة او المحبة كما يستحق بذلك الحياة الابدية فلو كان الاستحقاق يتعلق بزيادة النعمة او المحبة لاستحق الانسان في ما يظهر زيادة المحبة باي فعل صادر عن المحبة . وما يستحقه الانسان فلا بد ان يناله من الله ما لم يحل دونه خطيئة لاحقة في ٢ تيمو ٢ : ١ « اني عارف بمن آمنتم وواثق انه قادر ان يحفظ وديعتي » فيلزم اذن ان النعمة او المحبة تزداد بكل فعل استحقاقه وهذا باطل في ما يظهر لان الانفعال الاستحقاقية قد لا تكون احيانا من شدة الحرارة بحيث تكفي لزيادة المحبة . فالاستحقاق اذن لا يتناول زيادة المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا « ان المحبة تستحق الازيد فتمت ازيدات استحققت الكمال » فالاستحقاق اذن يتناول زيادة المحبة او النعمة



والجواب ان يقال ان الاستحقاق العدلي لما يتناول ما يتناوله تحريك  
 النعمة كما مرّ في ف ٣ وفي الفصلين الآتين . وتحريك الحرك ليس يتناول  
 منتهى الحركة فقط بل كل تقدم فيها ايضاً . ومنتهى حركة النعمة هو  
 الحياة الابدية والتقدم في هذه الحركة يكون بزيادة المحبة او النعمة كقوله  
 في ام ٤ : ١٨ « اما سبيل الصديقين فثلث النور الثلاث الذي يتدرج في  
 انارته الى قائم النهار » وهو نهار المجد . فالاستحقاق العدلي اذن يتناول  
 زيادة النعمة

اذاً اجيب على الاول بان الجزء هو طرف الاستحقاق . ولحركة طرفان  
 اخير واوسط هو مبدأ ومنتهى معاً وهذا الطرف هو اجر الزيادة واما اجر  
 الانعام البشري فهو بمنزلة الطرف الاخير للذين يجعلون فيه غايتهم ولذلك لا  
 يأخذون اجر آخر  
 وعلى الثاني بان زيادة النعمة ليست مجاوزة لقوة النعمة السابقة وان  
 جاوزت مقدارها كما ان الشجرة وان جاوزت مقدار البذر ليست مع ذلك  
 مجاوزة لقوته

وعلى الثالث بان الانسان يستحق بكل فعل استحقاق زيادة النعمة كما  
 يستحق به منتهى النعمة الذي هو الحياة الابدية الا انه كما ان الحياة الابدية  
 لا تدرك حالاً بل في اوانها كذلك النعمة لا تزداد حالاً بل في اوانها اي متى  
 اصبح الانسان متاهباً لزيادتها تاهباً كافياً

### الفصل التاسع

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق الثبات  
 يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق الثبات  
 لان ما يناله الانسان اذا التمس بموزان يتناوله استحقاق من حصلت له

النعمة . والثالث اذا التمسوا الثبات من الله نالوه والا لكان التماسه من الله في جملة ما يلتبس في الصلوة الربية عبثاً كما قال اوغسطينوس في كتاب خير الثبات . فاستحقاق من كان حاصلًا على النعمة يجوز اذن ان يتناول الثبات

٢ وايضاً ان امتناع الخطأ اعظم من عدم الخطأ . والاستحقاق يتناول امتناع الخطأ فان الانسان يستحق الحياة الابدية التي من مقتضاها امتناع الخطأ . فبالاخرى اذن يقدر الانسان ان يستحق عدم الخطأ وهذا هو الثبات

٣ وايضاً ان زيادة النعمة اعظم من الثبات في النعمة الحاصلة . والانسان يقدر ان يستحق زيادة النعمة كما مر في الفصل الآنف . فلان يقدر ان يستحق الثبات في النعمة الحاصلة أولاً

لكن يعارض ذلك ان كل ما يستحقه مستحق يناله من الله ما لم تحمل دون ذلك الخطيئة . وكثير من الناس ذوو اعمال استحقاقية ولا ينالون الثبات . ولا يقال ان هذا يحدث لما نفع الخطيئة لان الخطأ ايضاً مقابل للثبات بحيث انه لو استحق احد الثبات لما اذن الله ان يسقط في الخطيئة . فالاستحقاق اذن لا يتناول الثبات

والجواب ان يقال لما كان للانسان من طبعه اختيار ميل الى الخير والى الشر جاز ان ينال من الله الثبات في الخير على نحوين اولاً بتعين الاختيار للخير بتمام النعمة وهذا يكون في المجد وثانياً بالتحريك الالهي الذي يميل الانسان الى الخير حتى المنتهى وقد تقدم في ف ٥ و ٨ ان استحقاق الانسان يتعلق بما نسبته الى حركة الاختيار المدبر من الله المحرك نسبة المنتهى لا بما كانت نسبته اليها نسبة المبدئيّتين من ذلك ان ثبات المجد الذي هو منتهى هذه

الحركة لا يتعلق به الاستحقاق وأما ثبات الطريق فلا يتعلق الاستحقاق به  
 أيضاً لأنه لا يتوقف الا على التحريك الالهي الذي هو مبدأ كل استحقاق غير  
 ان الله موجود مجاناً بغير الثبات على من يوجد به عليه  
 اذا اجيب على الاول باننا نال ايضاً بالصلوة ما لا نستحقه فان الله  
 يستجيب ايضاً الخطاة الذين يلمسون مغفرة الخطايا وهم لا يستحقونها كما  
 يظهر من قول اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا ١: ٣١ « نحن نعلم ان الله  
 لا يسمع للخطاة » والام لم يكن فائدة في قول العشار « اللهم ارحمني انا الخاطئ »  
 كما في لو ١٨ : ١٣ وكذلك ينال الانسان من الله بالصلوة موهبة الثبات اما  
 لنفسه او لغيره وان لم يتعلق بها الاستحقاق  
 وعلى الثاني بان الثبات الذي يكون في المجد له الى حركة الاختيار  
 الاستحقاقية نسبة المنتهى بخلاف ثبات الطريق لما تقدم  
 وبمثل ذلك يجاب على الثالث من جهة زيادة النعمة كما يظهر مما تقدم

### الفصل العاشر

في ان الاستحقاق هل يتعلق بالخيرات الزمنية

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الاستحقاق يتعلق بالخيرات  
 الزمنية لان ما يؤعد على انه جزاءه عدل يتعلق به الاستحقاق . وقد وعِدَتْ  
 الخيرات الزمنية في العهد العتيق على انها اجر عدل كما هو ظاهر في تث ٨ :  
 فيظهر اذن ان الاستحقاق يتعلق بالخيرات الزمنية

٢ وايضاً يظهر ان الاستحقاق لما يتعلق بما يميز به الله احداً على خدمة  
 اداءها . والله يميز الناس احياناً بالخيرات الزمنية على خدمة اداها له فقد  
 قيل في خر ١ : ٢١ « وخافت القابلتان الله فصنع لهما يوتاً » وقد قال

غريغوريوس في تفسير ذلك «لقد كان ممكناً ان تجزياً على حنانها باخوة  
الابدية ولكن بسبب كذبهما حصلت لهما المكافأة الارضية» وقيل ايضاً في  
حزقيال ١٨: ٢٩ «ان ملك بابل قد استخدم جيشه خدمة عظيمة على صور  
ولم تكن له اجرة» ثم قيل بعد ذلك «تكون اجرة لجيشه . لقد اعطيته ارض  
مصر لقاء ما عمله لي» فالاستحقاق اذن يتعلق بالخيرات الزمنية

٣ وايضاً ان نسبة الشرائ استحقاق العقاب كنسبة الخير الى  
استحقاق الثواب . وقد يأتى بعض من الله بعقوبات زمنية لاستحقاقهم  
العقاب بخطيئتهم كما جرى لاهل سادوم على ما في خر ١٩ . فكذلك اذن  
يتعلق استحقاق الثواب بالخيرات الزمنية

لكن يعارض ذلك ان ما يتعلق به الاستحقاق لا يستوي فيه الجميع .  
والخيرات والشروط الزمنية يستوي فيها الاخيار والاشرار كقوله في جا ٢٠ :  
«كل شيء يحدث سواء للصديق وللمنافق وللصالح وللشرير للطاهر وللنجس  
لناجح الضحايا ولخفتر القرايين» فالاستحقاق اذن ليس يتعلق بالخيرات الزمنية  
والجواب ان يقال ان ما يتعلق به الاستحقاق هو الجزاء او الاجر المتضمن  
حقيقة الخير . وخير الانسان على ضريين احدهما مطلقاً والثاني من وجه فخير  
مطلقاً هو غايته القصوى كقوله في مز ٢٨ : ٢٢ «اما انا فخير لي القرب من  
الله» وبطريق اللزوم كل ما من شأنه ان يودي الى هذه الغاية وهذه  
يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً . وخيره من وجه ما كان خيراً له في وقت  
ما او باعتبار ما وهذا لا يتعلق به الاستحقاق مطلقاً بل من وجه

اذا نقرر ذلك وجب ان يقال اذا اعتبرت الخيرات الزمنية من حيث  
هي مفيدة لأعمال الفضائل التي بها تنادى الى الحياة الابدية كان الاستحقاق  
يتعلق بها ابتداءً ومطلقاً كما يتعلق ايضاً بزيادة النعمة وبجميع ما يستعين به

الإنسان على بلوغ السعادة بعد النعمة الأولى فإن الله يؤتي الرجال الإبرار من الخيرات الزمنية ومن الشرور أيضاً قدر ما يفيدهم بلوغ الحياة الابدية وبهذا الاعتبار تكون هذه الخيرات الزمنية خيرات مطلقاً وعليه قوله في مز ٣٣ : ١١ « ان متقي الرب لا يعوزهم من الخيرات » وقوله في موضع آخر ( مز ٣٦ : ٢٥ ) « لم أرَ صديقاً مخدولاً » — اما اذا اعتبرت هذه الخيرات الزمنية في انفسها فهي ليست خيرات للإنسان مطلقاً بل من وجه فلا يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً بل من وجه اي من حيث يتحرك الناس من الله الى عمل بعض امور زمنية يدركون بها غرضهم بمعونة الله بحيث انه كما ان الحياة الابدية هي ثواب اعمال البر مطلقاً باعتبار التحريك الالهي كما مر في ف ٣ كذلك الخيرات الزمنية اذا اعتبرت في انفسها كانت متضمنة حقيقة الأجر باعتبار التحريك الالهي الذي به تتحرك ارادات الناس للسعي وراءها وان لم يستقم فيها قصدهم احياناً

اذا اجيب على الاول بقول اوغسطينوس في رد على فوستوس ك ٤ ب ٢ « قد كان في تلك المواعيد الزمنية رموز الى المواعيد الروحية المستقبلية المنجزة فينا فان ذلك الشب الجسماني كان يتشبه بمواعيد الحياة الحاضرة وكانوا يتنبأون على ذلك ليس بلسانهم فقط بل بطريقة معيشتهم ايضاً

وعلى الثاني بانه لما يقال ان الله كافأ بتلك الامور باعتبار التحريك الالهي لا باعتبار سوء قصد الارادة ولا سيما من جهة ملك بابل الذي لم يقصد بمجارية صور خدمة الله بل بسط سلطانه عليها ومثله تانك القابلتان فانهما وان احسنا القصد في استبقاء المذكور من الاطفال الا انه لم تستقم بينهما في ما تقاماه من الكذب

وعلى الثالث بان الأئمة يُعاقَبون بالشُرور الزمنية من حيث لا تفيدهم  
لادراك الحياة الابدية واما الابرار الذين تفيدهم لذلك فليست عقوبات لهم  
بل أدوية كما مر في مب ٨٧

وعلى الرابع بان كل شيء يحدث على السواء للاخيار والاشرار باعتبار  
جوهر الخيرات او الشرور الزمنية لكن لا باعتبار الغاية لان الاخيار يتأدون  
بهذه الخيرات والشرور الى السعادة بخلاف الاشرار

وبهذا القدر من الكلام على الامور الادبية بالاجمال كفاية



## الجزء الثاني

### من القسم الثاني

#### مقدمة

بعد ان نظرنا نظراً اجمالياً في الفضائل والردائل وغيرها مما يختص بالعلم الادبي وجب ان ننظر في واحدٍ واحدٍ منها على وجه التفصيل فان الكلام الادبي الكلي اقل فائدة لان عمل الافعال هو الجزئيات . والامور الادبية يجوز ان ينظر في شيء منها بخصوصه من وجهين اولاً من جهة الموضوع الادبي في نفسه كالنظر في فضيلة او رذيلة مخصوصة وثانياً من جهة احوال الناس الخاصة كالنظر في المروءة وسين والرواساء في اهل العمل واهل النثر وفي غيرهم من اصناف الناس المختلفين . فسننظر اذن بالمختص اولاً في ما يرجع الى احوال اناس على وجه الاجمال وثانياً في ما يرجع الى احوالهم على وجه التعمين والتفصيل — اما الاول فينبغي ان يعلم انه لو اردنا الكلام فيه على كل من الفضائل والمواهب والردائل والوصايا على حiale لوجب احكاماً كثيرة تكرار الكلام على واحدٍ بعينه لان من اراد مثلاً ان يستوفي الكلام على وصية « لا تزني » فحتم عليه ان يتكلم على الفسق الذي هو نوع من الخطايا ويتوقف ايضاً معرفته على معرفة الفضيلة المتعابلة له . فالأوجز اذن سبيلاً والأسير مأخذاً ان نتكلم في باب واحدٍ على الفضيلة وما بازائها من المواهب وما يقابلها من الردائل وما يتعلق بها من الوصايا الايجابية او السلبية . وهذه الطريقة من الكلام مناسبة للردائل ايضاً باعتبار انواعها الخاصة فقد اسلفنا في الجزء

الاول مب ١٨ و ٧٢ و ٧٣ ان الرذائل والخطايا تتغير نوعاً باعتبار موضوعها لا باعتبار غير ذلك من اوجه التباين فيها كتباير القلب والتم والفعل ولا باعتبار الضعف والجهل وسوء القصد ونحو ذلك من اوجه التباين والموضوع الذي عليه مدار فعل الفضيلة المستقيم وبعْدُ الرذائل المقابلة لها عن جادة الاستقامة واحدٌ بعينه وهكذا اذا رُدَّ الكلام على الموضوع الادبي يرتد الى الكلام على الفضائل وجب ان 'ترد' الفضائل كلها ايضاً الى سبع ثلاث منها لاهوتية ينبغي تقديم الكلام عليها والاربع الاخرى هي الامهات وتتكلم عليها بعد ذلك . اما الفضائل العقلية فاحداها وهي الفطنة تجعل في جملة امهات الفضائل . واما الصناعة فليست من قبيل العلم الادبي الذي مداره على ما ينبغي عمله لانها القاعدة السديدة لما يُصنع كما مر في الجزء الاول مب ٥٧ ف ٣ و ٤ . واما الفضائل الثلاث الأخرى العقلية وهي الحكمة والفهم والعلم فانها تشارك في الاسم ايضاً بعض مواهب الروح القدس فستتكمّل اعليها عند الكلام على المواهب التي بازاء الفضائل . واما سائر الفضائل الادبية فترجع كلها من وجه ما الى امهات الفضائل كما يظهر مما مر في الجزء الاول مب ٦١ ف ٣ ومن ثمه فعند الكلام على احدى امهات الفضائل تتكلم ايضاً على جميع الفضائل الراجعة اليها بنحو من الانحاء وعلى الرذائل المقابلة لها وهكذا سيكون كلامنا مستوعباً جميع الامور الادبية دون اغفال شيء منها

### أبحاث الاول

#### في الايمان - وفيه عشرة فصول

فستنظر اذن من الفضائل اللاهوتية اولاً في الايمان وثانياً في الرجاء وثالثاً في المحبة - اما النظر في الايمان فسيكون على اربعة اقسام الاول في نفس الايمان والثاني



في موهبي الفهم والعلم اللتين لازامي والثالث في الرذائل المتعاقبة له والرابع سفة الوسايا المتعلقة به — أما الايمان فنستظر اولاً في موضوعه وثانياً في فعله وثالثاً في ملكته .  
والبحث في الاول يدور على عشر مسائل — ١ في ان موضوع الايمان هل هو الحق الاول — ٢ هل هو شيء مركب او غير مركب اي هل هو شيء اوقضية — ٣ هل يمكن ان يتلقى الايمان بشيء بالملئ — ٤ هل يجوز ان يكون موضوع الايمان شيئاً مشاعداً بالديان — ٥ هل يجوز ان يكون شيئاً معلوماً — ٦ هل يقسم الى عقائد معينة — ٧ في ان هذه العقائد هل يتلقى بها الايمان باعتبار جميع الازمنة — ٨ في عدد العقائد — ٩ في كيفية ايرادها في قانون الايمان — ١٠ من يلي وضع قانون للايمان

### الفصل الاول

في ان موضوع الايمان هل هو الحق الاول

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان ليس الحق الاول اذ يظهر ان موضوع الايمان هو ما ندعى الى الايمان به . ولسنا ندعى الى الايمان بما يختص بالالهية التي هي الحق الاول فقط بل الى الايمان بما يختص بناسوت المسيح واسرار الكنيسة وحالة المخلوقات ايضاً . فاذاً ليس الحق الاول وحده موضوع الايمان

٢ وايضاً ان الايمان والكفر يتعلقان بواحد بعينه لتقابلهما . والكفر يمكن ان يتعلق بجميع ما ورد في الكتاب المقدس لان من ينكر شيئاً من ذلك يُدعى كافر . فالايان اذن يتعلق ايضاً بجميع ما ورد في الكتاب المقدس . وقد ورد هناك امور كثيرة تختص بالناس وبغيرهم من المخلوقات . فليس اذن موضوع الايمان هو الحق الاول فقط بل الحق المخلوق ايضاً

٣ وايضاً ان الايمان قسيم للعبادة كما مر في الجزء الاول مب ٦٢ ف ٣ . ولسنا نحب الله الذي هو الخيرية العظمى فقط بل نحب القريب ايضاً . فليس اذن موضوع الايمان هو الحق الاول فقط

والجواب ان يقال ان موضوع كل ملكة ادراكية يتضمن امرين ما  
يُدرك ادراكاً مادياً وهو بمنزلة الموضوع المادي وما به يحصل الادراك وهو  
علة الموضوع الصورية كما ان ما يُعلم في علم المساحة علماً مادياً هو النتائج وعلة  
العلم الصورية هي وسائط البرهان التي بها تُدرك النتائج. وكذا الايمان فاننا اذا  
اعتبرنا فيه علة موضوعه الصورية فهي ليست الحق الاول فان الايمان  
الذي عليه كلامنا لا يصدق بشيء الا لانه موحى من الله فهو اذن انما يستند  
الى الحق الاول على انه الوسطة اما اذا اعتبرنا ما يصدق به الايمان من اوجه  
المادي فهو ليس الله فقط بل اشياء اخرى كثيرة الا ان هذه الاشياء لا تعلق  
بها تصديق الايمان الا من حيث نسبتها الى الله اي من حيث ان بعض  
مخلوقات الالهية تعاون الانسان على الميل الى التمتع بالله . ولهذا كان  
موضوع الايمان من هذه الجهة ايضاً هو على نحو ما الحق الاول من حيث ان  
الايمان لا يتعلق بشيء الا باعتبار نسبه الى الله . كما ان موضوع الطب ايضاً  
هو الشفاء لان الطب لا يلاحظ شيئاً الا بالنسبة الى الشفاء  
اجب اذن على الاول بان ما يختص بنسوت المسيح واسرار الكنيسة  
او المخلوقات اياً كانت انما يتعلق به الايمان من حيث تنساق به الى الله وانما  
نصدق به ايضاً لاجل الحق الالهي  
وبمثل ذلك يجاب على الثاني بشأن الامور انزادة في الكتاب المقدس  
وعلى الثالث بان القريب ايضاً انما يُحب لاجل الله فيكون موضوع  
الحبة في الحقيقة هو الله كما سيأتي بيانه في مب ٢٥ ف ١



### الفصل الثاني

في ان موضوع الايمان هل هو شيء مركب تركيب القضية  
يتخلى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان ليس شيئاً مركباً  
تركيب القضية لانه الحق الاول كما مر في الفصل الآنف . والحق الاول  
شيء غير مركب . فليس موضوع الايمان اذن شيئاً مركباً  
٢ وايضاً ان بيان الايمان مندرج في قانون الايمان . وهذا القانون لم  
يرد فيه قضايا بل اشياء . فليس يقال هناك ان الله قدير على كل شيء بل لو من  
بالله القدير على كل شيء . فليس موضوع الايمان اذن قضية بل شيئاً  
٣ وايضاً ان الايمان يعقبه اليقين كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الآن  
ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهاً الى وجهه » وعيان الوطء  
يتعلق بشيء غير مركب لتعلقه بنفس الثبات الالهية . فكنا اذن ايمان  
الطريق

لكن يعارض ذلك ان الايمان وسط بين العلم والرأي . والوسط  
والطرفان من جنس واحد . ولما كان العلم والرأي يتعلقان بالقضايا كان  
الايمان ايضاً متعلقاً بها في ما يظهر فيكون موضوع الايمان شيئاً مركباً  
والجواب ان يقال ان المذكرات توجد في المذكر بحسب طريقته .  
وطريقة العقل البشري في ادراكه ان يدرك الحق بوجه التركيب والتحليل كما  
مر في القسم الاول مب ٨٥ ف « فما كان في نفسه بسيطاً يدركه العقل  
البشري بنوع من التركيب كما ان العقل الالهي بعكس ذلك يدركه بالبساطة  
ما هو مركب في نفسه — اذا تقرر ذلك جاز ان يُعتبر موضوع الايمان من  
وجهين اولاً من جهة الشيء المؤمن به وهو بهذا الاحتمار شيء غير مركب

أي الشيء الذي يتعلق به الايمان وثانياً من جهة المؤمن وهو بهذا الاعتبار  
شيء مركب تركيب القضية. وعلى هذا فلا القولين كان صحيحاً عند  
الاقدمين وكلاهما حق من وجه.

اجيب اذن على الاول بان هذا الاعتراض يتجه على موضوع الايمان  
باعتباره من جهة الشيء المؤمن به.

وعلى الثاني بان قانون الايمان انما ذكر فيه الاشياء التي تتعلق بها  
الايمان من حيث ينتهي اليها فعل المؤمن كما هو ظاهر من طريقة الكلام فيه.  
وفعل المؤمن ليس ينتهي الى القضية بل الى الشيء اذ انما نصوغ القضايا  
توصلاً بها الى معرفة الاشياء سواء كان في العلم او في الايمان.

وعلى الثالث بان معانية الوطن ستعلق بالحق الاول باعتباره في نفسه  
كقوله في ١ يو ٣ : ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله ونعانيه كما هو » ولهذا  
لن تكون تلك المعانية بطريق القضية المركبة بل بطريق الادراك البسيط.  
واما الايمان فلسنا نتصور به الحق الاول كما هو في نفسه. فليس حكمهما واحداً.

### الفصل الثالث

في ان الايمان هل يمكن ان يتعلق بشيء باطل.

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن ان يتعلق الايمان بشيء  
باطل لان الايمان قسم للرجاء والحبة. وكثير من الناس يرجون ان يفوزوا  
بالحياة الابدية ولا يفوزون بها وكثير منهم يقيمون على انهم اخيار مع انهم  
ليسوا اخياراً. فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطل.

٢ وايضاً ان ابراهيم قد آمن ان المسيح سيولد كقوله في يو ٨ : ٥٦  
« ابراهيم ابوك انتج حتى يرى يومي » وقد كان ممكناً لله بعد زمان ابراهيم ان  
لا يتأنس اذ انما تأنس بمجرد ارادته. فلوم يتأنس لكان ما اعتقده ابراهيم في

المسيح باطلاً . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطل

٣ وايضاً قد كان في اعتقاد الاقدمين ان المسيح سيولد وقد بقي هذا الاعتقاد عند كثيرين الى زمان التبشير بالانجيل . وبعد ولادة المسيح وقبل شروعه بالتبشير لم يبقَ صحيحاً ان المسيح سيولد . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطلاً

٤ وايضاً من العقائد الايمانية ان يؤمن المؤمن بوجود جسد المسيح الحقيقي في سر القربان . وقد يحدث ان يكون التقديس غير صحيح فلا يكون هناك جسد المسيح الحقيقي بل الخبز فقط . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطلاً

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء من الفضائل المكلمة العقل يتعلق بالباطل الذي هو شر العقل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ . والايمان فضيلة مكلمة للعقل كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٢ و ٥ . فليس يمكن اذن ان يتعلق بشيء باطلاً

والجواب ان يقال ليس يتعلق القوة او الملكة او الفعل بشيء الا بواسطة علة الموضوع الصورية كما لا يرى اللون الا بواسطة النور ولا تعلم النتيجة الا بواسطة البرهان . وقد مر في ١ ان علة موضوع الايمان الصورية هي الحق الاول فلا يمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء الا من حيث اندراجه تحت الحق الاول الذي يتمتع ان يندرج تحته شيء باطلاً كما يتمتع اندراج اللا موجود تحت الموجود واندراج الشر تحت الخير فيتتبع اذن تعلق الايمان بشيء باطلاً

اجب اذن على الاول بانه لما كان الحق هو خير العقل وليس خير القوة الشوقية كانت جميع الفضائل المكلمة العقل تنفي الباطل من كل وجه لان من

شأن الفضيلة ان تتعلق بالخير فقط واما التضائل المكملّة الجزء الشوفي فلا تنفي الباطلي من كل وجه فقد يمكن لواحد ان يفعل على مقتضى العدالة والعفة وهو يني فعله هذا على اعتقاد باطل . ولما كان الايمان مكملّاً للعقل والرجاء والمحبة مكملين للبرّ الشوفي لم يكن حكمهما واحداً — ومع ذلك فالرجاء ايضا ليس يتعلق بشيء باطل فليس احد يرجو ان يفوز بالحياة الابدية بقوة نفسه فان ذلك دعوى باطلة بل بموتة النعمة التي اذا استمر عليها فاز قطعاً بالحياة الابدية . وكذلك ايضا المحبة فهي تقتضي ان يحب الله حبّاً وُجِدَ ولا فرق عندها فيما اذا كان الله او لم يكن موجوداً في من يجب لاجله

وعلى الثاني بان تأنس الله اذا اعتبر في نفسه جاز عدم وقوعه بعد زمان ابراهيم واما باعتبار تعلق سابق العلم الالهي به فهو ضروري الوقوع كما مر في القسم الاول مب ١٤ ف ١٣ وبهذا الاعتبار يتعلق به الايمان فيمتنع اذن ان يكون باطلاً باعتبار تعلق الايمان به

وعلى الثالث بانه كان من مقتضى ايمان المؤمن بعد ولادة المسيح ان يعتقد انه يولد في زمان ما واما تعيين ذلك الزمان الذي اخطأ فيه فلم يكن من الايمان بل من الحدس والتخمين البشري فلا يمتنع ان يعتقد الانسان المؤمن شيئاً باطلاً بمجرد الحدس والتخمين البشري واما ان يكون اعتقاده ذلك ناشئاً عن الايمان فمنوع

وعلى الرابع بان ايمان المؤمن لا يتعلق من اشكال الخبر بهذه او تلك بل يكون جسد المسيح الحقيقي يوجد تحت اشكال الخبر المجسوس متى كان تقدسه صحيحاً فان لم يكن تقدسه صحيحاً لم يكن الايمان متعلقاً لذلك بشيء باطل



### الفصل الرابع

في ان موضوع الايمان هل يجوز ان يكون شيئاً مشاهداً بالبيان  
يتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان شيء مشاهد  
بالبيان فقد قال الرب لثوما في يو ٢٠: ٢٩ « لانك رأيتني آمن » فإذا موضوع  
البيان والايمان واحد

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٣: ٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل  
الغز » . وكلامه على المعرفة الايمانية . فما يؤمن به اذن يشاهد بالبيان  
٣ وايضاً ان الايمان نورٌ روحاني . وكل نورٍ يُشاهد به شيء بالبيان .  
فالايان اذن يتعلق بالمشاهدات

٤ وايضاً ان البصر يطلق على كل حاسة كما قال اوغسطينوس في  
كتابه في كلام الرب . والايمان يتعلق بالمسموعات كقوله في رو ١٠: ١٧ « الايمان  
من السماع » فهو اذن يتعلق بالمشاهدات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١٠: ١ « الايمان هو برهان الغير المنظورات »  
والجواب ان يقال ان مدلول الايمان هو تصديق العقل بما يؤمن به .  
والعقل يصدق بشيء لوجبهين 'ولاً' لانه يتحرك الى ذلك من نفس الموضوع  
الذي هو اما معلوم بنفسه كالبادئ الأول التي هي موضوع التعقل ولما معلوم  
بغيره كالنتائج التي هي موضوع العلم . وثانياً ليس لانه يتحرك نحو كاكافيا من  
موضوعه بل لانه يتحرك بنوع من الانتخاب يميل به اختياراً الى جهة دون  
اخرى فان حدث ذلك مع ريب وخوف من الجهة الاخرى فهو الرأي وان  
حدث مع يقين دون خوف من الجهة الاخرى فهو الايمان . والاشياء التي  
تشاهد بالبيان هي التي تتحرك بانفسها عقلاً او حسناً الى ادراكها وبهنا يتبين  
ان المشاهدات بالحس او بالعقل لا يتناول الايمان ولا الرأي .

اجب اذن على الاول بان توما رأى شيئاً وآمن بشيء آخر فهو رأى  
الانسان وآمن بالله واعترف به بقوله ربّي والهي كما قال غريغوريوس  
وعلى الثاني بان ما يتعلق به الايمان يجوز اعتباره على نحوين اولاً بالخصوص  
وهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يكون موضوعاً للشاهدة والايمان معاً كما تقدم .  
وثانياً بالعموم اي باعتبار حقيقته المشتركة القائمة بوجوب الايمان به وهو بهذا  
الاعتبار مشاهد من يؤمن به لانه لو لم يراه يجب الايمان به اما لوضوح ادلته  
او لنحو ذلك لما آمن به

وعلى الثالث بان نور الايمان يجلو للعيان ما يجب ان يؤمن به فكما ان  
سائر ملكات الفضائل تجعل الانسان يرى ما يلائمه من جهة تلك الملكة كذلك  
ملكة الايمان تجعل في عقل الانسان ميلاً الى التصديق بالامور التي تناسب  
الايمان المستقيم دون سواها

وعلى الرابع بان موضوع السمع هو الانفاظ الدالة على الامور الايمانية  
لا نفس هذه الامور فلا يلزم ان يكون ذلك مشاهداً بالعيان

#### الفصل الخامس

في ان الامور الايمانية هل يجوز ان تكون معلومة

يقطع الى الخامس بان يقال : يظهر ان الامور الايمانية يجوز ان تكون  
معلومة لان ما ليس يعلم يظهر انه مجهول اذ للجهل مقابل للعلم . والامور  
الايمانية ليست بمجهولة لان الجهل بها من الاحوال الخاصة بالكفر كقوله في  
في ١ تيمو ١: ١٣ « فعلت ذلك عن جهل في حال عدم الايمان » فيجوز اذن ان  
تكون الامور الايمانية معلومة

٢ وايضاً ان العلم يحصل بالادلة . واية المدين يقيمون الادلة على الامور  
الايمانية . فيجوز اذن ان تكون الامور الايمانية معنوية



٣ ما ثبت بالبرهان فهو معلوم اذ البرهان قياس مستج للعلم كما قال ارسطو وقد اثبت الفلاسفة بعض الامور الايمانية بالبرهان كوجود الله ووحدانيته ونحوها. فيجوز اذن ان تكون الامور الايمانية معلومة

٤ وايضاً ان الراي ابعد عن العلم من الايمان فان الايمان يعتبر وسطاً بين الراي والعلم . والراي والعلم يجوز ان يتعلقوا بواحد بعينه بخلاف الانحاء كما في كتاب البرهان اب ٣٣ . فيجوز اذن ذلك في الايمان والعلم لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٢٦ في الانجيل « الامور الظاهرة لا يتعلق بها الايمان بل المعرفة » وقضية ذلك ان ما يتعلق به الايمان لا يتعلق به المعرفة . والامور المعلومة تتعلق بها المعرفة . فليس يجوز اذن تعلق الايمان بالامور المعلومة

والجواب ان يقال ان كل علم يحصل عن مبادئ ينة بانفسها وما كان يناً بنفسه فهو مشاهد فاذاً كل ما هو معلوم يجب ان يكون على نحو ما مشاهداً . ويستنتج ان يكون شيء واحد بعينه موضوعاً لايمان ومشاهدة واحد بعينه كما مر في الفصل الآنف فيمتنع اذن ان يكون شيء واحد بعينه موضوعاً لعلم وايمان واحد بعينه الا انه لا يمتنع ان يكون ما هو موضوع لمشاهدة او علم واحد موضوعاً لايمان آخر فان ما نؤمن به من جهة الثالث زجران نشاهده في المستقبل كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الان ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهنا الى وجهه » والملائكة فانزول بهذه المشاهدة فان نحن نؤمن به اذن يشاهدونه وكذلك قد يحدث ايضاً في حال الطريق ان ما يشاهده او يعلمه انسان يؤمن به آخر لانه لم يعلمه علماً برهانياً . على ان ما يُدعى جميع الناس بالاجمال الى الايمان به هو بالاجمال غير معلوم وهذا ما يتعلق به الايمان مطلقاً . فالايان والعلم اذن ليسا متعددين موضوعاً

اجيب اذن على الاول بان الكثرة مجهولون الامور الايمانية لانهم لا يرونها ولا يملونها في انفسها ولا يعرفون انه يجب الايمان بها واما المؤمنون فانهم يملونها على هذا الوجه لا على برهانياً بل من حيث يظهر لهم بنور الايمان انه يجب الايمان بها كما مر في الفصل الآف

وعلى الثاني بان الأدلة التي يوردها القديسون لاثبات الامور الايمانية ليست برهانية بل اقتناعية توضح ان ما يطلب الايمان به ليس مستحيلاً او انها مغلصة من مبادئ الايمان اي من نصوص الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ فان شيئاً ثبت بهذه المبادئ عند المؤمنين كما ثبت شيء بالبادئ الميتة بطبعها عند الجميع ولهذا كان اللاهوت ايضا علماً من المعلوم كما اسلفنا في اول الكتاب

وعلى الثالث بان ما يمكن اثباته بالبرهان يحمل من الامور الايمانية ليس لايمان الجميع به على وجه الاطلاق بل لتوقف الامور الايمانية عليه ووجوب التسليم به بالايمان على الاقل من ليس يلمه بالبرهان

وعلى الرابع بان الفيلسوف قال في الحل المورد انه لا مرأة في ان الناس المختلفين يجوز ان يتعلق علمهم ورأيهم بواحد بعينه كما مر قريباً في العلم والايمان ايضا واما الانسان الواحد بعينه فيجوز ان يتعلق ايمانه وعلمه بواحد بعينه باعتبار ان لا باعتبار واحد فانه يجوز لواحد ان يعلم في واحد بعينه شيئاً ويرى فيه شيئاً آخر وكذلك يجوز لواحد ان يعلم علماً برهانياً ان الله واحد ويؤمن بانه مثل غيران الانسان الواحد لا يجوز ان يجتمع له في شيء واحد وباعتبار واحد العلم والرأي او العلم والايمان وذلك لوجوب مختلفين فيهما فان العلم والرأي انما يتبع مطلقاً تعلمهما معاً بواحد بعينه لان من مقتضى حقيقة العلم ان ما يعلم يتغير فيه امتناع النقيض ومن مقتضى حقيقة الرأي ان ما يتقده يتغير

فيه جواز التقيض . ولما ما يؤمن به فأنه بسبب ما في الايمان من اليقين  
باعتباره امتناع التقيض الا انه لا يجوز بهذا الاعتبار ان يكون شيء واحد  
معلوماً وموئناً به باعتبار واحد لان ما يعلم مشاهد وما يؤمن به غير  
مشاهد كما تقدم

### الفصل السادس

في ان الامور الالهية هل ينبغي قسمتها الى عقائد معينة

ينحط الى السادس بان يقال : يظهر ان الامور الالهية لا ينبغي ان  
تقسم الى عقائد معينة فان كل ما ورد في الكتاب المقدس يجب الايمان به  
وهذا لكثيره لا يمكن ان يجعل له عدد معين . فلا يظهر اذن فائدة  
في قسمة الامور الالهية الى عقائد معينة

٢ وايضاً ينبغي ان يعدل في الصناعة عن القسمة المادية لجواز التسلسل  
فيها الى غير نهاية . وعلة موضوع الايمان الصورية واحدة وغير مميزة وهي الحق  
الاول كما مر في ف ١ فتمت قسمة الامور الالهية باعتبار علمها الصورية . فلا  
ينبغي اذن ان تقسم الامور الالهية قسمة مادية الى عقائد

٣ وايضاً قد حدد بعضهم العقيدة بانها حق غير متميز . يتعلق بالله ويلزمنا  
الايمان . والايمان اختياري فقد قال اوغسطينوس في كلامه على يرميا ٢٦  
« ليس احد يؤمن الا مختاراً » فيظهر اذن ان ليس من الصواب قسمة الامور  
الالهية الى عقائد

لكن يمارض ذلك قول ايسيدوروس « العقيدة هي تصور حق الهى مع  
الميل الى التصديق به » وتصور الحق الهى انما يحصل عندنا بنوع من  
التفصيل والتميز فان الاشياء التي هي واجد في الله تتكرر في عقائدنا فلا بد  
اذل من قسمة الامور الالهية الى عقائد

والجواب ان يقال يظهر ان articulus في اللاتينية ومعناه العقيدة والفصل مشتق من artheron في اليونانية الذي معناه مجتمع اجزاء متباينة لنسبة بينها ومن ثم يقال فصول او مفاصل لاجزاء الجسد المتشعبة بينها وكذلك تطلق الفصول في الترامايطي عند اليونانيين على اجزاء من الكلام متلائمة بينها للدلالة على جنس الفاظ اخرى او عددها او حالها من الاعراب ويقال ايضاً في الخطابة فصول لاجزاء متلائمة بينها بوجه ما فقد قال توليوس في الخطابة: «الفصل ان يوثق بكلمات متباينة مستقل بعضها عن بعض كقول رعت اعداءك بشدة بأسك بصوتك بمنظرك» وعلى هذا النحو ما يتعلق به الايمان المسيحي بفصل الى عقائد من حيث يقسم الى اجزاء متلائمة بينها بنحو من الانحاء - وقد مر في فء ان موضوع الايمان شي غير مشاهد بالعيان متعلق بالامور الالهية فحيث كان شي من ذلك غير مشاهد لسبب مخصوص فهناك عقيدة مخصوصة وحيث كانت اشياء كثيرة غير معلومة لسبب واحد بعينه فليس هناك عقائد متعددة كما ان تصور كون الله أَلَمْ يعسر من وجه وتصور كونه يَمُت بعد موته يعسر من وجه آخر ولهذا كانت عقيدة البعث مغايرة لعقيدة التألم واما كونه أَلَمْ ومات وُدفن فلما يعسر تصورهما من وجه واحد بعينه بحيث انه اذا سلم احدهما لم يعسر التسليم بالباقي ولهذا كانت هذه الثلاثة ترجع الى عقيدة واحدة

اذ اُجب على الاول بان الامور الایمانية منها ما يتعلق به الايمان لذاته ومنها ما ليس يتعلق به الايمان لذاته بل لغيره على نحو ما يجري ايضاً في العلوم الأخر فان بعض الامور تورّد فيها مقصودة بالذات وبعضها يورّد لبيان غيره . ولما كان الايمان يتعلق اصالةً بما ترجوان نفايته في الوطن كقوله في عبر ١ : ١ « الايمان هو قيام الرجوات » كانت الامور التي تسوقنا قصداً الى الحياة الابدية

هي المقصودة بالثبات من الايمان كثلث الاقائم وقدرة الله الشاملة وسر  
 تانس المسيح ونحو ذلك وباعتبار هذه تعدد عقائد الايمان . وبعض الامور  
 نورد في الكتاب المقدس وتدعى الى اعتقادها لا على انها مقصودة بالثبات بل  
 على ان المقصود بها بيان ما تقدم من الامور المقصودة بالثبات فنحصل ابنين  
 لابراهيم واتبعات الميت حين مته عظام الشاع ونحو ذلك مما يورده الكتاب  
 المقدس لبيان عظمة الله واتانس المسيح وهذه لا ينبغي تعدد العقائد باعتبارها  
 وعلى الثاني بان علة موضوع الايمان الصورية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً  
 من جهة نفس الشيء المؤمن به وهي بهذا الاعتبار واحدة في جميع  
 موضوعات الايمان وهي الحق الاول والعقائد لا تعدد من هذه الجهة وثانياً  
 من جهة اعتبارها وهي بهذا الاعتبار عدم كون الموضوع مشاهداً ومن هذه الجهة  
 تعدد العقائد كما مر قريباً

وعلى الثالث بان ذلك الحد المورد للعقيدة انما وُضع باعتبار معنى اسم  
 العقيدة في اللاتينية لا باعتبار مدلوله الحقيقي في اليونانية التي هو مشتق منها  
 فلا ينبغي الاعتداد به - ومع ذلك فقد يقال انه وان لم يكره احد على الايمان  
 بضرورة التفسير لكنه يكره عليه بضرورة الناية لان « الذي يدنو الى الله يجب  
 عليه ان يؤمن » . وبغير ايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله » كما قال الرسول  
 في عبر ١١

### الفصل السابع

في ان عقائد الايمان هل تزداد عددها بحسب تعاقب الازمنة  
 يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان عقائد الايمان لم يزد عددها  
 بحسب تعاقب الازمنة لان الايمان هو جوهر المرجوات كما قال الرسول في  
 عبر ١١ والمرجوات هي في كل زمان . فعقائد الايمان اذن هي في

كل زمان

٢ وايضاً ان الزيادة تحصل بتعاقب الازمنة في العلوم البشرية بسبب نقص في معارف الاوائل الذين وضعوا العلوم كما يظهر من قول الفيلسوف في الالميات ك ٠٢. ودلم الايمان لم يوضع من الناس بل من الله لانه «عطية الله» كما في افس ٠٨: ٢. ولما كان لا يجوز على الله نقص في العلم كانت معرفة العقائد الايمانية في ما يظهر تامة منذ البدء ولم يزد عددها بحسب تعاقب الازمنة

٣ وايضاً ان عمل النعمة ليس في صدوره اقل انتظاماً من عمل الطبيعة . والطبيعة تصدر دائماً في افعالها عن مبادئ كاملة كما قال بويشوس في التمازي لك ٠٣. فيظهر اذن ان فعل النعمة ايضاً قد صدر عن مبادئ كاملة بمعنى ان الذي تلقى الايمان اولاً عنهم قد عرفوه معرفة كاملة

٤ وايضاً كما انا تلقينا ايمان المسيح من الرسل كذلك المتأخرون في العهد العتيق تلقوا معرفة الايمان من الآباء المتقدمين كقوله في ث ٣٢ : ٧ «سل اباك ينيك» وقد كان الرسل بالعين متبهي الشقيف في ما يتعلق باسرار الايمان لانهم «كما اخذوا قبل غيرهم اخذوا اكثر من غيرهم ايضاً» كما قال الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٨ : ٢٣ «نحن الذين لنا باكورة الروح» فيظهر اذن ان معرفة العقائد الايمانية لم تزد بتعاقب الازمنة لكن يمارض ذلك قول غريغوريوس في تفسير حزقيال «ان علم الاباء القديسين ازداد بحسب تقدم الازمنة وكلما كانوا اقرب الى مجيئ المخلص كان عليهم باسرار الخلاص اتم»

والجواب ان يقال ان حكم العقائد الايمانية في علم الايمان تحكم المبادئ البينة بانفسها في العلم الحاصل بالقطرة . وهذه المبادئ مترتبة بحيث ان بعضها يكون مندرجاً ضمنياً في بعض حتى انها كلها ترد الى هذا المبدأ الاول وهو

يتمتع الجمع بين الايجاب والسلب: كما يظهر من قول النيلسوف في الالهياتك ٢٠٤ وعلى هذا النحو العقائد الایمانية فانها كلها تدرج ضمناً في بعض الامور الایمانية الاولى كوجود الله وعنايته بخلاص الناس كقوله في عبر ١ : ٦ «الذي يدبر الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه كائن وانه يثيب الذين يتقونه» فان الوجود الالهي يدرج فيه كل ما تعتقدانه موجود في الله منذ الازل مما تقوم به سعادتنا والایمان بالعناية يدرج فيه كل ما يوليه الله في الزمان لخلاص الناس مما هو السبيل الى السعادة وعلى هذا النحو يدرج بعض العقائد التابعة لذلك في بعض كاندراج تانس المسيح وتالله وما اشبه ذلك ضمناً في الايمان بفناء الجنس البشري .

اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان العقائد الایمانية لم يحصل فيها جملعب الزمنة زيادة باعتبار جوهرها لان كل ما اعتقده المتأخرون كان مندرجاً ولو ضمناً في ايمان الآباء المتقدمين ولكنه ازداد عددها باعتبار اضافها لان المتأخرين قد عرفوا صراحة بعض ما لم يعرفه الاقدمون الا ضمناً وعليه قول الرب لموسى في خر ٦ «انا اله ابراهيم واله اسحاق واله يعقوب وانني ادعوني لم اعلنه لهم» وقول داود في مز ١١٨ : ١٠٠ «صرت أعلم من الشيوخ» وقوله في افس ٥ : ٣ «لم يعلن سر المسيح لاجيال اخرى كما أعلن الان لرسله القديسين وانبيائه»

اذ اُجيب على الاول بان المرجوات كانت دائماً هي عند الجميع الا انه لما كان الناس لم يبلغوا الى رجائها الا بالمسيح كن بعدهم عن نيلها بقدر بعدهم في الزمان عن المسيح وعليه قول الرسول في عبر ١٣ : ١ «في الايمان مات ولكل كلمهم غير حاصلين على المواهب بل ناظرين اليها من بعد» كلما كان شيء ابعد عن الناظر اليه كان اقل جلالاً لئلا ينظره ولهذا كانت الخيرات المرجوة

آيين لبصائر الذين كانوا ادنى الى معي المسيح

وعلى الثاني بان تقدم المعرفة يحدث على نحوين اولاً من جهة المعلم الذي بتعاقب الازمنة تتقدم معرفته منفرداً او مشتركاً مع غيره وهذا هو وجه الزيادة في العلوم المستنبطة بالعقل البشري. وثانياً من جهة المتعلم فان المعلم الذي احاط علماً بصناعة لا يعلم التلميذ اياها كلها دفعة منذ البدء لعدم طاقته ذلك بل انما يعلمه اياها تدريجاً مراعيّاً في ذلك قابليته وعلى هذا النحو كان تقدم الناس بتعاقب الازمنة في معرفة الايمان ومن ثم شبه الرسول في غلا ٣ حال العهد القديم بالطفولية

وعلى الثالث بان الولادة الطبيعية لا بد لها من علتين سابقتين وهما العلة الفاعلة والعلة المادية فاذا اعتبر ترتيب العلة الفاعلة فالاكمل هو المتقدم طبعاً وبهذا الاعتبار يقال ان الطبيعة تصدر عن مبادئ كاملة لان الاشياء الغير الكاملة لا تبلغ الكمال الا بواسطة اشياء كاملة سابقة واذا اعتبر ترتيب العلة المادية فالاقبل كمالاً هو المتقدم ولهذا الاعتبار تصدر الطبيعة من غير الكامل الى الكامل. واثمة في اعلان الايمان بمنزلة العلة الفاعلة الحاصل لها العلم الكامل منذ الازل والانسان فيه بمنزلة المادة القابلة لتأثير الله الفاعل فلزم ان تكون معرفة الايمان في الناس صادرة عن غير الكامل الى الكامل على انه لو كان من الناس من اعتبروا بمنزلة العلة الفاعلة لانهم كانوا معلمي الايمان فانما يعنى هؤلاء اعلان الروح للمنفعة العامة كما في اكور ١٢: ٧ وهذا قالوا به الذين كانوا معلمي الايمان انما كانوا يعطون من معرفة الايمان مقدار ما كان ينبغي في زمانهم القاؤه الى ذلك الشعب تحت شبه او مجرداً عن الاشياء

وعلى الرابع بان منتهى انمام النعمة حصل بالمسيح فدعى زمانه «زمان الملء» كما في غلا ٤: ٤ ولهذا فالذين كانوا اقرب الى المسيح من قبله كيوحنا



الصانع او من بعده كالرسل كانوا اتم معرفة بأسرار الايمان فانا نجد ايضا ان كمال الانسان في حال شبابه وكلما كان اقرب الى الشباب من قبل او من بعد كان اكمل حالاً

### الفصل الثامن

في ان العدد الذي يُجمل لمقائد الايمان هل هو صحيح

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان العدد الذي يُجمل لمقائد الايمان غير صحيح لان ما يمكن ان يُعلم بالبرهان ليس من الامور الايمانية بحيث يكون موضوعاً لايمان الجميع كما مر في ف ٥٠ ووجدانية الله يمكن ان تعلم بالبرهان وقد اثبت الفيلسوف ذلك في الالهيات ك ١٢ وكثير غيره من الفلاسفة اقاموا عليه البرهان . فلا ينبغي اذن ان يُجعل وجدانية الله عقيدة ايمانية

٢ وايضاً كما ان الايمان يقتضي ضرورة ان نعتقد ان الله قدير على كل شيء كذلك يقتضي ان نعتقد انه عالم بكل شيء ومعنى بكل شيء وكلا هذين قد ضل فيهما بعض . فوجب اذن ان تذكر الحكمة الالهية والنهاية الالهية في جملة المقائد الايمانية كما ذكرّت القدرة على كل شيء

٣ وايضاً ان معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا للابن كقوله في يوه ١:١ « من رأي فقد رأى الآب ايضاً » فينبغي اذن ان يُجعل عقيدة واحدة في شان الآب والابن ومثلهما في ذلك الروح القدس ايضاً

٤ وايضاً ليس اقنوم الآب ادنى من اقنوم الابن واقنوم الروح القدس . وقد جعل عقائد متعددة تتعلق بالروح القدس والابن ايضاً . فينبغي اذن ان يُجعل عقائد متعددة تتعلق باقنوم الآب ايضاً

٥ وايضاً كما يخص كل من اقنومي الآب والروح القدس بشيء من الافعال الالهية كذلك يخص بثله اقنوم الابن ايضاً . وقد جعل في جملة

العقائد بعض الأفعال المخصوصة بالأب وهو فعل الخلق وبعض الأفعال المخصوصة بالروح القدس وهو التكلم بالإنبياء . فينبغي إذن أن يجعل فيها بعض الأفعال الإلهية المخصوصة بالابن أيضاً

٦ وايضاً ان في سر الاوخرستيا صعوبة خاصة اعظم مما في كثير من العقائد الايمانية فكان ينبغي ان يجعل له عقيدة خاصة فيظهر إذن ان العدد الذي جعل للعقائد الايمانية قاصر

لكن يعارض ذلك سلطان الكنيسة الذي جعل للعقائد الايمانية العدد الموضوع لها

والجواب ان يقال ان الامور الايمانية بالذات هي التي تتمتع بمباينتها في الحياة الابدية والتي بها تنادى الى الحياة الابدية كما مر في ف ٦ . وهناك يتاح لنا معاينة امرين اللاهوت المحتجب الذي بمباينته نصير سعداء وسر تأس المسيح الذي به يحصل لنا الدخول الى مجد ابناء الله كما في رو ٥ وعليه قوله في يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي والنسيب ارسلته يسوع المسيح » ولهذا كان اول ما تقسم اليه الامور الايمانية قسمان احدهما يتعلق بعظمة اللاهوت والثاني يتعلق بسر تأس المسيح الذي هو سر التقوى كما في ١ تي ٣ : ١٦ — اما عظمة اللاهوت فتدعى الى الايمان بثلاثة امور تتعلق بها اولها وحدانية اللاهوت وهذا يتعلق به العقيدة الاولى والثاني ثلوث الاقانيم وهذا يتعلق به ثلاث عقائد باعتبار الاقانيم الثلاثة والثالث الافعال الخاصة باللاهوت وهذه اولها يرجع الى وجود الطبيعة وقد وضعت له عقيدة الخلق والثاني يرجع الى وجود النعمة وقد وضعت له عقيدة واحدة تتعلق بكل ما يرجع الى تقديس الانسان والثالث يرجع الى وجود المجد وقد وضعت له عقيدة اخرى تتعلق بعث الجسد وبالحياة الابدية

فتكون العقائد المتبعة باللاهوت سبعة - وأما ناسوت المسيح فيتعلق به سبع عقائد أيضاً تتعلق أولاً بناس المسيح أو بالحبل به والثانية بولادته من المذراء والثالثة بتألمه وموته ودفنه والرابعة بهبوطه الى الجحيم والخامسة بانتمائه والسادسة بصعوده والسابعة بحيثه للقضاء . فتكون جملة العقائد اربع عشرة - الا أن بعضهم جعلها اثني عشرة فقط است منها تتعلق باللاهوت وست تتعلق بالناسوت فانهم جمعوا العقائد الثلاث المتعلقة بالاقانيم الثلاثة في عقيدة واحدة لان معرفة الاقانيم الثلاثة واحدة بعينها ثم قسموا العقيدة المتعلقة بفعل التمجيد الى اثنتين بمثل الجسد ومجد النفس وجعلوا أيضاً عقيدة الحبل والولادة عقيدة واحدة

إذا اجيب على الاول باننا نعتقد في الله بالايان اموراً كثيرة لم يستطع الفلاسفة ان ينظروا فيها بالعقل الطبيعي كاعتقادنا اموراً تتعلق ببنائته وقدرته ووجوب عبادته وحده وهي جميعها مندرجة في عقيدة وحداثة الله وعلى الثاني بان اسم الالهية يدل على شيء من العناية كما اسلفنا في ق ١ مب ١٣ ف ٨ والقدر في المقام لا تفعل الا عن ارادة ومعرفة فقدرته الله اذن تضمن على نحو ما علمه وعنايته بكل شيء فلو لم يكن عالماً ومعنياً بجميع هذه السافلات لما قدر ان يفعل فيها كل ما شاء وعلى الثالث بان معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا للابن والروح القدس باعتبار وحدانية الذات التي تتعلق بها العقيدة الاولى واما باعتبار تمايز الاقانيم الحاصل باضافات الاتصال فمعرفتنا للابن داخله من وجه ما في معرفتنا للآب لزوم عدم وجود الآب اذا لم يكن له ابن والروح القدس هو الرابط بينهما وهذا الاعتبار لم يخطئ من جعل للاقانيم الثلاثة عقيدة واحدة . الا انه لما كان لكل اقنوم امور واعتبارات تتعلق به ويمكن الخطأ فيها جاز

بهذا الاعتبار ان يجعل للاقانيم الثلاثة ثلاث عقائد فان اريوس اعتقد ان الآب قد يرعى كل شيء وازلي ولكنه لم يعتقد ان الابن مماثل للآب ومساو له في الجوهر فروي من الضرورة جعل عقيدة خاصة لاقنوم الابن لاجل تحديد ذلك وتقريره ولهذا السبب عينه وجب وضع العقيدة الثالثة المتعلقة باقنوم الروح القدس ردّاً على مقدونيوس - ومثل ذلك يقال ايضاً في الحبل بالمسيح وولادته وفي البعث والحياة الابدية فانهما يجوز باعتبار ان يُدرجا في عقيدة واحدة من حيث يُقصد بهما امرٌ واحد ويجوز باعتبار آخر ان يقسما الى عقيدتين من حيث ان لكل منهما صعوبة خاصة وعلى الرابع بانه يُعذر بالابن والروح القدس ان يرسل لتقديس الخليقة وهذا يقتضي الايمان بامور كثيرة تتعلق به ولهذا كانت العقائد المتعددة المتعلقة باقنوم الابن والروح القدس اكثر من العقائد المتعلقة باقنوم الآب الذي لا يرسل البتة كما اسلفنا في ق ١ مب ٤٣ ف ٤

وعلى الخامس بان تقديس الخليقة بالنعمة والاطعام بالمجد يحصل ايضاً بموهبة المحبة التي تُخص بالروح القدس وبموهبة الحكمة التي تُخص بالابن ولهذا كان كلا الفعلين يسندان الى الابن والى الروح القدس بوجه التخصيص باعتبارين مختلفين

وعلى السادس بان سر الاوخراسيا يجوز ان يُعتبر فيه امران احدهما كونه سرّاً وبهذا الاعتبار يشارك سائر آثار النعمة المقدسة واثباتي وجود جسد المسيح فيه بطريق الميزة وبهذا الاعتبار يندرج تحت قدرة الله على حد سائر الميزات التي تسند الى قدرة الله



### الفصل التاسع

هل من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون

يُختص الى التاسع بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون فان الكتاب المقدس هو ضابط الايمان الذي لا يجوز ان يزداد عليه او ينقص منه شيء ففي تث ٤ : ٢ « لا تزيدوا على الكلام الذي اقول لكم ولا تنقصوا منه » فلم يكن اذن جائزاً ان يوضع بعد الكتاب المقدس قانونٌ يجعل قاعدةً او ضابطاً للايمان

٢ وايضاً فالايان واحد كما قال الرسول في افس ٤ : ٥ . والقانون هو اعلان الايمان . فليس من الصواب اذن تعدد القوانين

٣ وايضاً ان ما يتضمنه القانون من الاقرار بالايان يشمل جميع المؤمنين وليس يحد بجميع المؤمنين ان يؤمنوا بالله بل ذلك خاص بذوي الايمان المتصور . فليس من الصواب اذن ان يقال في قانون الايمان او من بالله واحد »

٤ وايضاً ان المربوط الى الجحيم من جملة العقائد الايمانية كما تقدم في الفصل الآنف . وهذا لم يرد ذكره في قانون الآباء . فهو اذن قاصر

٥ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ١٤ : ١ انتم تؤمنون بالله فآمنوا بي ايضاً « يقال انا تصدق بطرس او بولس ولكن لا يقال انا تؤمن بالا بالله » ولما كانت الكنيسة الجامعة ايضاً شيئاً مخلوقاً لم يكن من الصواب في ما يظهر ان يقال « بكنيسة واحدة مقدسة جامعة ورسولية »

٦ وايضاً انما يوضع القانون ليكون ضابطاً للايمان . وضابط الايمان يجب ان يعرض ويُعلن على الجميع . فكأن ينبغي اذن ان يلحن في القديس كل قانون على مثال قانون الآباء . فليس يظهر اذن من الصواب نظم العقائد

## الايانية في قانون

لكن يمرض ذلك ان الكنيسة العامة معصومة عن الخطا لكونها  
مديرة من الروح القدس الذي هو روح الحق فقد وعد الرب تلاميذه ذلك بقوله  
في يو ١٦: ١٣ «متى جاء ذلك الروح الحق فهو يرشدكم الى جميع الحق»  
والقانون وضع بسلطان الكنيسة العامة . فليس فيه اذن شي خارج عن الصواب  
والجواب ان يقال ان الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن كما قال  
الرسول في عبر ١١: ٦ ولا يمكن لاحد ان يؤمن ما لم يدع الى الحق الذي  
يجب ان يؤمن به ولهذا كان من الضرورة نظم حق الايمان في سلك واحد  
ليتسنى دعوة الجميع اليه من ايسر وجه بخافة ان يفضل فيه احد بسبب جهله  
له وهذا السلك الذي نظمت فيه قضايا الايمان يسمى قانوناً

اذ اُجب على الاول بان حق الايمان متفرق في الكتاب المقدس  
ومورد فيه بالسلب مختلف ومورد في بعض المواضع على وجه غامض بحيث  
يقتضي استخراج منه درساً طويلاً ومزاولة بعيدة وهذا لا يستطيع اليه  
سبباً جميع الذين يجب ان يعرفوا ذلك الحق وكثير منهم لانها هم في  
منازل اخرى لا يستطيعون التفرغ لهذا الدرس فكان من الضرورة ان  
يلخص من احكام الكتاب المقدس شي واضح يمكن ان يدعى اليه الجميع  
ليؤمنوا به وهذا ليس مزيداً على الكتاب المقدس بل بالاحرى مقتطفاً منه

وعلى الثاني بان جميع القوانين يعلم فيها حق واحد للايمان الا انه حيث  
تنشأ الامثال يجب زيادة الاجتهاد في تعليم الشعب حق الايمان حتى لا يفسد  
المتدعة ايمان السذج وهذا كان السبب الموجب لنظم قوانين متعددة وهي لا  
تختلف في شي سوى ان ما هو مندرج في احدها ضمناً يورد في الآخر  
باصرح وجه على حسب ما كان يقتضيه اصرار المتدعة

وعلى الثالث بان الاقرار بالايان يُورد في القانون باسم الكنيسة كلها التي تُعقد بالايان . وايان الكنيسة ايمانٌ منصور فان مثل هذا الايمان يوجد عند جميع اعضاء الكنيسة الذين يستحقون ان يكونوا كذلك ولهذا فالاعتراف بالايان يورد في القانون بحسب ما يلائم الايمان المتصور حتى اذا لم يكن ايمان بعض المؤمنين متصوراً يجتهدون ان يبلغوا به الى هذه الصورة وعلى الرابع بان المبروط الى الجحيم لم يكن قد نشأ فيه ضلال عند المبتدعة فلم يكن التصريح به ضرورياً ولهذا لم يكرر ذكره في قانون الآباء بل اعتمد على تقريره من قبل في قانون الرسل لان القانون الثاني لا ينفي الاول بل بالاحرى يفسره كما مرّ قريباً

وعلى الخامس بان قول القانون بكنيسة مقدسة جامعة ينبغي ان يُفهم على اعتبار ان ايماننا يتعلق بالروح القدس الذي يقدس الكنيسة فيكون معنى ذلك « اومن بروح القدس المقدس الكنيسة » غير ان الامثل والليق بالاستعمال العام ان تحذف الباء ويقال « اصدق كنيسة مقدسة جامعة » كما قاله البابا لاون ايضاً

وعلى السادس بان قانون الآباء لما كان مفسراً لقانون الرسل وكان قد نظم بعد ان حصلت افضاهرة بالايان واستتب السلام للكنيسة جعلوا يلغونه علناً في القديس واما قانون الرسل الذي وُضع في زمان الاضطهاد حين لم تكن حصلت افضاهرة بالايان فكان يتلى سرّاً في صلاة السحر و صلوة العشي ايذاناً بالرد به على ظلام الاضاليل الماضية والمستقبله

#### الفصل العاشر

في ان نظم قانون الايمان هل هو الى الخير الاعظم  
يتخفى الى العاشر بان يقال : يظهر ان نظم قانون الايمان ليس الى الخير الاعظم

فان نظم قانون جديد انما يدعو اليه تفسير العقائد الایمانية كما مر في الفصل  
الانف والعقائد الایمانية انما كان يدعو تکراراً الى مزيد تفسيرها في العهد العتيق  
بحسب تعاقب الازمنة كون حقيقة الايمان كانت تزداد ظهوراً بقدر زيادة  
القرب من المسيح كما مر في ف ٧ . ولما كان هذا السبب قد زال في العهد  
الجديد لم يبق داع الى مزيد تفسير العقائد الایمانية تکراراً . فليس يظهر اذن  
ان الخبر الاعظم يلي بسلطانه وضع قانون جديد

٢ وايضاً ما تحظره الكنيسة العامة تحت طائلة الحرم لا يخضع لسلطان  
انسان . وهي قد حظرت بسلطانها تحت طائلة الحرم وضع قانون جديد  
للايمان فقد قيل في اعمال المجمع الافسوسي الاول « بعد الفراغ من تلاوة  
قانون المجمع النيقاوي حكم المجمع المقدس انه لا يجوز لاحد ان يورد او  
يؤلف او يكتب ايماناً غير الايمان المقر من الآباء القديسين الذين اجتمعوا في نيقية  
مع الروح القدس » وعقب ذلك بعقاب الحرم . وهذا الحكم عينه تكرر ايضاً  
في اعمال المجمع الخلقيدوني . فيظهر اذن ان ليس للخبر الاعظم سلطان على وضع  
قانون جديد للايمان

٣ وايضاً ان اثنا سبوس لم يكن خبراً اعظم بل بطريركاً على  
الاسكندرية ومع ذلك فقد وضع القانون الذي تلحنه الكنيسة فليس اذن  
سلطان وضع قانون للايمان منحصر في الخبر الاعظم دون سواه

لكن يمارس ذلك ان قانون الايمان وضع في المجمع العام . والمجمع  
العام لا يمكن انعقاده الا بسلطان الخبر الاعظم وحده كما في كتاب الاحكام  
تم ١٧ . فالسلطان اذن على وضع قانون للايمان منحصر في الخبر الاعظم  
والجواب ان يقال ان وضع قانون جديد للايمان انما هو ضروري للتجافي  
عن الاضاليل الناشئة كما مر في الفصل الآنف فاذا انما يلي وضع قانون



للايمان من يلي الحكم في الامور الايمانية حتى يعتقدها الجميع بايمان جازم .  
وهذا اما يليه الخبر الاعظم « الذي الى ترفع اعم مسائل الكنيسة واعسرهما »  
كما قيل في كتاب الاحكام تم ١٧ وعليه قول الرب لبطرس الذي جعله  
خبراً اعظم « صليت من اجلك لئلا ينقص ايمانك وانت متى رجعت فثبت  
اخوتك » لو ٢٢ : ٣٢ . والوجه في ذلك ان الكنيسة يجب ان يكون لها  
كلها ايمان واحد كقوله في ا كور ١ : ١٠ « ان نقولوا جميعكم قولاً واحداً  
وألاً يكون بينكم شقاق » وهذا لا يمكن رعايته الا اذا كان الخلاف الذي  
ينشأ في امر الايمان يُفصل ممن يتولى رئاسة الكنيسة كلها فستند الى حكمه  
وتلتزمه وتأخذ به دون تردد . ولهذا كان الخبر الاعظم وحده يلي وضع قانون  
جديد للايمان كما يلي كل ما سوى ذلك مما يتعلق بالكنيسة كلها جماعة  
كمقدّم مجمع عام ونحو ذلك

اذّا اجيب على الاول بان حق الايمان صريح بالكفاية في تعليم المسيح  
والرسل الا انه لما كان الناس الاشرار يحرفون التعليم الرسولي وسائر الكتب  
المقدسة هلاك نفوسهم كما في بط ٣ : ١٦ كان من الضرورة ان يفسر الايمان  
بتعاقب الازمنة على وجه ينقض الاضاليل الناشئة

وعلى الثاني بان حظر المجمع وحكمة اما يتناول الافراد الذين ليس لهم  
ان يحكموا شيئاً في امور الايمان فان مثل هذا الحكم الصادر من المجمع العام  
لم ينتف به سلطان المجمع الذي يليه على نظم قانون جديد للايمان لا يشمل على  
ايمان آخر بل على نفس الايمان السابق مع زيادة بيان له فان كل مجمع اعتبر ان  
ما كان المجمع السابق قد اوضحه يجوز للمجمع الذي بعده ان يزيد في اوضحه  
لاقتضاء ذلك بعض البدع الناشئة . فذلك اذن من شأن الخبر الاعظم الذي  
بسلطانه ينقد المجمع وينقرر حكمه

وعلى الثالث بان اتاسيوس لم يورد ايضاحه للايمان بصورة قانون بل  
بطريقة نوع من التعليم كما يظهر من طريقة كلامه الا انه لما كان تعليمه مستملاً  
بالاجاز على حق الايمان باسمه قيل بسلطان الخبر الاعظم وجعل بمنزلة  
ضابط للايمان

### المبحث الثاني

في فعل الايمان الباطن — وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل الايمان واولاً في فعله الباطن وثانياً في فعله الظاهر . اما  
الاول فالبحث فيه يدور على عشر مسائل — ١ في ان التصديق اندي هو فعل الايمان  
الباطن ما هو — ٢ في انه على كم نجر يقال — ٣ في ان التصديق يتي فوق العقل  
الطبيعي هل هو ضروري للخلاص — ٤ في ان التصديق بما يستطیع العقل الطبيعي  
اليه سيلا هل هو ضروري — ٥ هل من ضرورة الخلاص التصديق صريحاً ببعض  
الامور — ٦ هل التصديق صريحاً يتحتم على الجميع سواء — ٧ في ان الايمان  
الصريح بالسمع هل هو دائماً ضروري للخلاص — ٨ في ان التصديق صريحاً بالثبوت  
هل هو من ضرورة الخلاص — ٩ في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً — ١٠ في ان  
قيام الدليل العقلي هل يقلل من استحقاق الايمان

### الفصل الاول

في ان التصديق هل هو تفكر منه اذعان

ينحط الى الاول بان يقال : يظهر ان التصديق ليس تفكراً معه اذعان  
فان التفكير ينبغي نظراً وبمعناً . وقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم كـ ٤ ان  
الايمان اذعان بغير بحث . فالتفكير اذن لا يطلق على فعل الايمان  
٢ وايضاً ان عمل الايمان العقل كما سيأتي في مب ٤ ف ٢ . والتفكير  
هو فعل القوة المفكرة التي هي من قوى الجزء الحسي كما مر في ق ١ مب ٢٨  
ف ٤ . فليس الايمان اذن تفكراً

٣ وايضاً ان التصديق هو فعل العقل لان موضوعه الحق . ويظهر ان  
الاذعان ليس فعل العقل بل فعل الارادة كالموافقة كما مر في البحث الآنف  
ف ٤ . فليس التصديق اذن تفكراً معه اذعان

لكن يمارض ذلك ان اوغسطينوس جعل هذا الحد للتصديق في  
كتاب انتخاب القديسين

والجواب ان يقال ان التفكير يطلق على ثلاثة معان ف يطلق اولاً  
بالمعوم على كل نظير عقلي حاصل بالفعل وعليه قول اوغسطينوس في  
الثالث ك ١٤ « اريد بالعقل هنا ما به تعقل حال تفكرنا » ويطلق ثانياً  
بمعنى اخص على النظر العقلي مصغوباً بشيء من البحث قبل استكمال العقل  
بشعين المشاهدة وعليه قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ « ليس يقال لان  
الله فكر الله بل كلمة الله فان فكرنا متى تادى الى ما نعلمه واستكمل به فهو  
كلمتنا الحقيقية فينبغي ان نُصوِّر كلمة الله مجردة عن التفكير لا لان فيها شيئاً  
غير مستكمل بالصورة فيمكن استكمالها بها » وبهذا المعنى يكون التفكير  
بالخصوص هو حركة النفس المتدبرة قبل استكمالها بمشاهدة الحق التامة الا  
انه اذ كان يجوز ان تكون هذه الحركة للنفس المتدبرة اما نحو مقاصد كلية  
مما هو الى الجزء العقلي واما نحو مقاصد جزئية مما هو الى الجزء الحسي كان  
المراد بالتفكير بالمعنى الثاني فعل العقل المتدبر وبالمعنى الثالث فعل القوة  
المفكرة — فان أخذ التفكير على وجه المعوم بالمعنى الاول لم يكن قولنا تفكر  
معه اذعان جامعاً لحقيقة التصديق كلها فان من ينظر ايضاً في ما يعلمه او  
يعقله فهو بهذا المعنى يتفكر مع اذعان . اما ان أخذ التفكير بالمعنى الثاني فيكون  
قولنا ذلك جامعاً لكل حقيقة الفعل الذي هو التصديق فان من الانفال  
العقلية ما يتضمن اذعاناً جازماً دون هذا التفكير كما لو نظر ناظر في ما يعلمه لو

يتعقله لان مثل هذا النظر يكون كاملاً ومنها ما يتضمن تفكراً غير كاملاً دون اذعان جازم سواء تردد بين الطرفين دون ان يترجح لاحدهما كما يحدث للمرتاب او ترجح لاحدهما ولكنه لم يحزم به لدليل ضعيف كما يحدث للرأي الضن او ترجح لاحدهما مع الخوف من الآخر وهو ما يحدث للرأي المصدق وقيل التصديق يترجح لاحد الطرفين مع الجزم به وبهذا يوافق المصدق العالم والمتأمل ولكن معرفته ليست مستكملة بالمشاهدة الجلية وبهذا يوافق ذا الرب والظن والرأي . فيكون المصدق اذن هو الذي يفكر مع اذعان وبذلك يتفرق فعل التصديق عن جميع افعال العقل التي تتعلق بالحق او الباطل اذا اجيب على الاول بان الايمان ليس فيه محل لبحث العقل الطبيعي لاثبات ما يصدق به بالبرهان الا ان فيه محلاً للبحث عما يحمل الانسان على التصديق ككونه موسى من الله او مثبثاً بالمعجزات

وعلى الثاني بان التفكير ليس يؤخذ هنا بمعنى فعل القوة المفكرة بل باعتبار كونه فعل العقل كما تقدم

وعلى الثالث بان فهم المصدق ليس يترجح لاحد الطرفين بالعقل بل بالارادة فالمراد اذن هنا بالاذعان فعل الفعل من حيث يترجح لاحد الطرفين بالارادة

#### التفصيل الثاني

هل من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله يتنحى الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله فان الملكية الواحدة فعلاً واحداً . والايمان ملكة واحدة لكونه فضيلة واحدة . فليس من الصواب اذن ان يجعل له افعال متعددة

٢ وايضاً ما كان عاماً لجميع افعال الايمان لا ينبغي جملة فعله خاصاً  
له. ونحن نحمد تصديق الله عاماً لجميع افعال الايمان لاستناد الايمان الى الحق الاول.  
فيظهر اذن ان ليس من الصواب جملة فعله بمايزاً لسواه من افعال الايمان  
٣ وايضاً ما يشترك فيه غير المؤمنين ايضاً لا يجوز ان يجعل فعله  
للايمان. والتصديق بوجود الله يشترك فيه غير المؤمنين ايضاً. فلا ينبغي  
اذن ان يجعل في جملة افعال الايمان

٤ وايضاً ان التحرك نحو الغاية هو من افعال الارادة التي موضوعها  
الحير والغاية. والتصديق ليس من افعال الارادة بل من افعال العقل. فلا  
ينبغي اذن ان يجعل التصديق لله الذي يفيد حركة الى الغاية فصلاً مبرزاً  
له عن سائر افعال التصديق

لكن يمارض ذلك ان اوغسطينوس اورد هذه القسمة في خط في كلام  
الرب وفي تفسير يوحنا

والجواب ان يقال ان فعل كل قوة او ملكة يعتبر من حيث نسبتها الى موضوعها  
وموضوع الايمان يجوز اعتباره من ثلاثة اوجه فانه لما كان التصديق من افعال  
العقل باعتبار كونه متحركاً للاذعان من الارادة كما مر في الفصل الآنف  
جاز ان يعتبر موضوع الايمان اما من جهة العقل او من جهة الارادة المحركة  
له فان اعتبر من جهة العقل جاز ان يعتبر فيه امران كما مر في مباحثنا  
احدهما الموضوع انما يدعى الى الايمان وبهذا الاعتبار يجعل التصديق بالله من  
افعال الايمان اذ لسنا ندعى الى الايمان بشيء الا من حيث يرجع الى الله كما مر  
هناك ايضاً والثاني حقيقة الموضوع الصورية التي هي بمنزلة واسطة للاذعان  
لهذا الموضوع وبهذا الاعتبار يجعل تصديق الله من افعال الايمان لان الموضوع  
الصوري للايمان هو الحق الاول الذي عليه يبنى الانسان اذعانه لما يؤمن به

كما مرّ في الموضع المشار إليه . وان اعتبرنا موضوع الايمان من حيث  
 يتحرك العقل من الارادة جعل بهذا الاعتبار التصديق لله من افعال الايمان  
 فان الحق الاول من حيث يتضمن حقيقة الغاية تتعلق به الارادة  
 اذا اوجب على الاول بان هذه الافعال الثلاثة لا يراد بها افعال  
 للايمان مختلفة بل هي فعل واحد بعينه تختلف نسبتُهُ الى موضوع الايمان  
 وبهذا ايضاً يتضح الجواب على الثاني  
 وعلى الثالث بان غير المؤمنين لا يشتركون في التصديق بانهم من الوجه  
 الذي به 'يحمل' فعلاً للايمان فانهم لا يصدقون بوجود الله في الصفات التي  
 يعينها الايمان فلا يكون تصديقهم بالله حقيقةً فان مجرد الجهل بشيء من  
 الموجود البسيط جعل به كله كما قال الفيلسوف في الالميات ك ٩  
 وعلى الرابع بان الارادة تحرك العقل وسائر قوى النفس نحو الغاية  
 كما اسلفنا في ق ١ مب ٨٢ ف ٤ وبهذا الاعتبار 'يحمل' التصديق لله من  
 افعال الايمان

### الفصل الثالث

في بيان التصديق بشيء فوق العقل الطبيعي هل هو ضروري للخلاص  
 يُختص إلى الثالث بان يقال : يظهر ان التصديق الايماني ليس ضرورياً  
 للخلاص اذ يظهر انه يكفي للخلاص كل شيء وكما له ما يناسبه بحسب طباعه .  
 والامور الايمانية مجاوزة لعقل الانساني الطبيعي لعدم ظهورها كما مرّ في  
 البحث الآنف ف ٤ . فيظهر اذن ان التصديق الايماني ليس ضرورياً  
 للخلاص

٢ وايضاً خطر على الانسان ان يذعن لامور لا يستطيع ان يحكم بصحتها  
 او بطلان ما يمرض عليه منها كقوله في ايوب ١٢: ١١ «الست الاذن

نحكم على الاقوال « . وبتعذر على الانسان ان يحكم في الامور الالمانية اذ ليس يمكن له ان يردّها الى المبادئ الأولى التي بها تحكم في كل شيء ففي تصديقه بها خطر عليه . فليس التصديق اذن ضرورياً للخلاص .

٣ وايضاً ان خلاص الانسان قائم بالله كقوله سيفي من ٣٦ : ٣٩ « خلاص الصديقين من الرب » وغير منظورات الله قد أبصرت اذ أدركت بالبروات وكذلك قدرته الازلية وانهته « كما في رو ١ : ٢٠ . وما يصر بالمقل فليس موضوعاً للتصديق الالائي . فليس اذن من ضرورة الخلاص ان يصدق الانسان ببعض الأشياء

لكن يمارض ذلك قوله في عبر ١١ : ٦ « بغير ايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله »

والجواب ان يقال انا نجد في جميع الطبائع المترتبة ان كمال الطبيعة السفلى يحصل عن امرين احدهما ما كان بحسب حركتها الخاصة والثاني ما كان بحسب حركة الطبيعة العليا كما ان الماء بحركته الخاصة يتحرك الى المركز وبحركة القمر يتحرك بالمد والجزر حول المركز وكذلك افلاك الكواكب فانها تتحرك بحركاتها الخاصة من المغرب الى المشرق ولكنها بحركة الفلك الاول تتحرك من المشرق الى المغرب . والطبيعة الناطقة مخلوقة لها وحدها الى الله نسبة بلا توسط لان سائر المخلوقات لا تنصل بشيء كلي بل بشيء جزئي فقط لا شراكها في الخيرية الالهية اما بالوجود فقط كالجلاد او بالحياة وادراك الجزئيات ايضاً كالنبات والبهيم واما الطبيعة الناطقة فمن حيث تدرك حقيقة الخير والموجود الكلية لها الى المبدأ الكلي للوجود نسبة بلا توسط . فكما ان الطبيعة الناطقة اذن لا يقوم بما يلائمها في طبعها فقط بل بما يحصل لها ايضاً من المشاركة في الخيرية الالهية على وجه فائق الطبع ولهذا مر لنا ايضاً

في ق ١ م ١٢ ف ١ ان سعادة الانسان القصوى قائمة بمشاهدة الله على وجه فائق الطبع . والانسان لا يستطيع ان يبلغ هذه المشاهدة الا بطريق التعلم من الله كقوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي » وهذا العلم لا يشترك فيه الانسان دفعة بل تدرجاً على حسب مقتضى طباعه . وكل متعلم على هذا النحو يجب ان يصدق بأنه يبلغ العلم الكامل فقد قال الفيلسوف ايضاً في كتاب المبالغة « يجب على التعلم ان يصدق » فلا بد اذن لبولوج الانسان كمال المشاهدة القائمة بها السعادة ان يصدق الله تصديق التلميذ لمعلمه اذا اوجب على الاول بأنه لما كانت طبيعة الانسان تتوقف على طبيعة اعلى لم تكن المعرفة الطبيعية كافية لكمالها بل لا بد لتلك من معرفة قائمة بالطبع كما تقدم

وعلى الثاني بأنه كما ان الانسان يذعن للبادئ بالنور العقلي الطبيعي كذلك الانسان الفاضل يحكم بلكه الفضيلة حكماً مستقياً على ما يلائم تلك الفضيلة وعلى هذا النحو ايضاً يذعن الانسان بنور الايمان المفاض عليه من الله للأمور الالهية لا لما يضادها فذال ليس من خطيئة « او قضاء على الدين في المسيح يسوع » ( رو ٨ : ١ ) وهم مستنيرون منه بالايمان

وعلى الثالث بان اكثر غير منظورات الله يدركها الايمان ادراكاً اعلى من ادراكها بالعقل الطبيعي الذي يتأدى من المخلوقات الى الله وعليه قوله في سي ٣ : ٢٥ « قد اطلعت على اشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان »

#### الفصل الرابع

في ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي هل هو ضروري

يتخطى ان الرابع بان يتبين : يظهر ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي ليس ضرورياً فان اعمال الله انزه عن اعمال الطبيعة عن ان يكون فيها



شيء بغير فائدة . وما يمكن فعله بواحد فلا فائدة في زيادة آخر له . فما يمكن

اذن ادراكه بالمقل الطبيعي فلا فائدة من التصديق به بالايان

٢ وايضاً انما يجب التصديق بما يتعلق به الايمان . والعلم والايمان لا

يتعلقان بواحد بعينه كما مر في البحث الآنف ف ٥ . فاذا لان العلم يتعلق

بكل ما يمكن ادراكه بالمقل الطبيعي يظهر عدم وجوب التصديق بما ثبت

بالمقل الطبيعي

٣ وايضاً يظهر ان لجميع المعلومات حكماً واحداً فاذا دعي الانسان الى

التصديق ببعضها فبجامع الحق يجب ان يصدق بها كلها وهذا باطل .

فليس من الضرورة اذن التصديق بما يمكن ادراكه بالمقل الطبيعي

لكن يعارض ذلك انه لا بد من التصديق بان الله واحد وليس بحسم

وهذا يثبت الفلاسفة بالمقل الطبيعي

والجواب ان يقال من الضروري للانسان ان يصدق لا بما فوق العقل فقط

بل بما يمكن ادراكه بالمقل ايضاً وذلك لثلاثة اوجه اما اولاً فلكي يتيسر

للانسان ان يدرك الحق الالهي من اسرع وجه فان العلم الذي تكفل باثبات

وجود الله وسائر صفاته انما يتعلمه الناس بعد ان يكونوا قد تعلموا علوماً اخرى

كثيرة فيلزم ان لا يبلغ الانسان الى معرفة الله الا بعد زمان طويل من عمره

واما ثانياً فلكي تكون معرفة الله اعم فان كثيراً من الناس لا يتيسر لهم

الاستفادة من العلم اما انضعف في عقولهم واما لما يستغرق اوقاتهم من المشاغل

الأخرى او من ضروريات المعيشة او لتوانهم في تحصيل العلم فان لم تحصل

لهم معرفة الامور الالهية بالايمان حرّموا معرفة الله لا محالة واما ثالثاً فلحصول

اليقين فان العقل البشري يزل كثيراً في الامور الالهية بدليل ان الفلاسفة

الذين دققوا النظر الطبيعي في الامور البشرية اخطأوا الصواب في كثير منها

وذهبوا فيها مذاهب متضاربة فلكي تكون معرفة الناس للامور الالهية يقينية لا ريب فيها وجب ان يتعلموها بطريق الايمان معتقدين انها موحاة من الله المنزه عن الكذب

اذ اوجب على الاول بان الجنس البشري لا يكتفي بنظر العقل الطبيعي في ادراك الامور الالهية حتى التي يمكن اثباتها بالعقل فلم يكن التصديق بها دون فائدة

وعلى الثاني بان العلم والايمان انما لا يجوز تعلقهما بواحد بعينه عند واحد بعينه والا فان ما يعلمه واحد يجوز ان يصدق به آخر كما مر في الموضع المشار اليه في الاعتراض

وعلى الثالث بانه اذا كانت جميع المعلومات سواء من جهة العلم فليست سواء في توجيهها نحو السعادة ولها يطلب التصديق بها كلها على السواء

### الفصل الخامس

في ان الانسان هل يجب عليه ان يصدق بشيء صراحة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان لا يجب عليه ان يصدق بشيء صراحة اذ ليس يجب على احد ما ليس مقدوراً له . والتصديق بشيء صراحة ليس مقدوراً للانسان ففي رو ١٠ « كيف يصدقون من لم يسمعوا وكيف يسمعون بلا مبشر وكيف يشيرون ان لم يرسلوا » فليس يجب اذن على الانسان ان يصدق بشيء صراحة

وايضاً كما توجه نحو الله بالايمان كذلك توجه نحوه بالمحبة . وليس يجب على الانسان رعاية وصايا المحبة بل يكفي مجرد استعداد النفس لها كما هو ظاهر في وصية الرب الواردة في متى ٥ : ٣٩ « من لطمك على خد

واحد يقول له الآخر « على ما فسرناه أو غطينوس في كتاب خطبة الرب في الجبل فلا يجب إذن على الإنسان أن يصدق بشيء صراحة بل يكفي أن تكون نفسه مستعدة للتصديق بما يوحيه الله

٣ وايضاً ان حسن الايمان قائم بنوع من الطاعة كقوله في رو ٥: ١ « طاعة الايمان في جميع الامم » وفضيلة الطاعة لا تقتضي في الانسان رجاية وصايا معينة بل يكفي ان تكون نفسه مستعدة للطاعة كقوله في مز ١١٨: ٦٠ « انا مستعد ولست متردد لان احفظ وصاياك » فيظهر إذن انه يكفي للايمان ايضاً ان تكون نفس الانسان مستعدة للتصديق بما قد يوحيه الله اليه دون ان يصدق بشيء صراحة

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١: ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بأنه كائن وأنه يشب الذين يثبوتونه »

والجواب ان يقال ان وصايا التاموس التي يجب على الانسان امتثالها تتعلق بافعال الفضائل التي هي السبيل المؤدي الى الخلاص . وفعل الفضيلة يُعتبر بحسب نسبة الملزمة الى موضوعها كما مر في ف ٢ . وموضوع بكل فضيلة يجوز ان يُعتبر فيه امران ما هو موضوع الفضيلة اولاً وبالذات وهذا لا بد منه في كل فعل من افعال الفضيلة وما له نسبة عرضية او تبعية الى حقيقة الموضوع الخاصة كما ان اقتحام المهالك والمخاطرة بالنفس في المعجم على الاعداء لاجل المصلحة العامة يرجع اولاً وبالذات الى موضوع الشجاعة واما حمل الانسان السلاح او ضربه بالسيف في الحرب العادية او فعله نحو ذلك فانه يرجع الى موضوع الشجاعة ولكن بالعرض . فتعلق فعل الفضيلة إذن بموضوعها الاول والثاني هو من ضرورية الوصية كعمل الفضيلة واما تعلقه بما له نسبة عرضية او ثانوية الى موضوعها الاول والثاني فليس من ضرورية

### الوصية الـ باعتبار ظرف المكان والزمان

اننا نقرر ذلك وجب ان يُعلم ان الموضوع الثاني للـيمان هو ما به يصير  
 لـانسان سعيداً كما مر في البحث الآنف ف ٦ اما سائر ما ورد بالوحي في  
 الكتاب نحو ان ابراهيم كان له ابنان وان داود كان ابن يسي واشباه ذلك  
 فنسبته الى موضوع الـيمان عرضية وثانوية فموضوعات الـيمان الأولى التي هي  
 العقائد الـيمانية يجب على الـانسان ان يصدق بها صراحة كما يجب ان يكون  
 مؤمناً واما الموضوعات الأخرى فليس يجب عليه ان يصدق بها صراحة بل  
 ضمناً او استمئاداً أي من حيث يجب ان يكون مستعداً للتصديق بكل ما  
 ورد في الكتب المقدسة ولما يجب عليه ان يصدق بها صراحة متى تحقق انها  
 مندرجة في تعليم الـيمان فقط

إذا اجيب على الاول بانه اذا قيل ان الـانسان يقدر على شيء من  
 دون معونة النعمة فهو يجب عليه امور كثيرة ليست مقدورة له من دون  
 النعمة المنعمة كحبة الله والقريب وكالتصديق بالعقائد الـيمانية على ان هذا  
 يقدر عليه الـانسان بمعونة النعمة ومن يؤثبه الله هذه المعونة فلنما يؤثبه اياها  
 برحمته ومن لا يؤثبه اياها فلنما يؤثبه اياها بعدله عقاباً على خطيئة سابقة وهي  
 الخطيئة الاصليّة في الاقل كما قال اوغسطينوس في كتاب التآديب والنعمة  
 وعلى الثاني بان الـانسان يجب عليه ان يجب على وجه التمين ذنبك  
 الموضوعين اللذين هما الموضوعان اللذان للـحبة وهما الله والقريب . على ان  
 الاعتراض متجه على وصايا النعمة التي ترجع الى موضوع النعمة نوع من  
 التبعية

وعلى الثالث بان فضيلة الطاعة تقوم حقيقة في الارادة فيكوني لفعل  
 الطاعة استمئاد الارادة لامثال الوصايا بالاجمال فان هذا الاستمئاد هو

موضوع الطاعة الاولى والثاني واما خصوص هذه الوصية او تلك فلانما يرجع الى موضوع الطاعة الاولى والثاني عرضاً او تباعاً

### الفصل السادس

هل يجب على الجميع سواء ان يكون لهم ايمان صريح

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه يجب على الجميع سواء ان يكون لهم ايمان صريح فان ما كان ضرورياً للتخلص فهو واجب على الجميع كما هو ظاهر في وصايا المحبة . والتصریح بما يجب الايمان به ضروري للتخلص كما مر في الفصل الآنف . فيجب اذن على الجميع سواء ان يؤمنوا ايماناً صريحاً

٢ وايضاً ليس ينبغي ان يُتَمَنَّ احد في ما لا يجب عليه ان يؤمن به صراحة . وقد يُتَمَنَّ السذج ايضاً احياناً في ادنى العقائد الايمانية . فيجب اذن على الجميع ان يؤمنوا بكل شيء صراحة

٣ وايضاً اذا لم يجب على الصغار ان يكون لهم ايمان صريح بل ضمني فقط وجب ان يكون ايمانهم داخلياً ضمناً في ايمان الكبار . ولا يخفى ما في ذلك من الخطر لجواز ضلال اولئك الكبار . فيظهر اذن ان الصغار ايضاً يجب ان يكون ايمانهم صريحاً وانه من ثمه يجب على الجميع سواء ان يؤمنوا ايماناً صريحاً

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١ : ١٤ « كانت البقر تحوث والاتن ترمي نجاها » اي ان الصغار المعبر عنهم بالاتن يجب ان يتبعوا في امور الايمان الكبار المعبر عنهم بالبقر كما فسر ذلك غريغوريوس في اديانته ك ٢

والجواب ان يقال ان التصريح بالامور الايمانية يحصل بالوحي الالهي لان الامور الايمانية تفوق العقل الطبيعي . والوحي الالهي يبلغ الى الادين بالاعلين على نحو من الترتيب كما يبلغ الى الناس باللائكة والى الملائكة

الادنين بالملائكة الاعلين على ما اوضحه ديونيسيوس في مراتب السلطة  
 السماوية وعلى هذا النحو التصريح بالايمان فانه يجب ان يبلغ الى صفار الناس  
 بكبارهم . ولهذا فكم ان الملائكة الاعلين الذين ينهون الادنين هم اتم علما  
 بالامور الالهية من الملائكة الادنين كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة  
 السماوية ب ١٢ كذلك الناس الاعلون الموكلون بتثقيف غيرهم يجب ان  
 يكونوا اكل علما بالامور الايمانية واصرح ايماننا

اذاً الجيب على الاول بان التصريح بالامور الايمانية ليس ضرورياً  
 لخلاص الجميع على السواء فان الكبار الموكول بهم تعليم الآخرين يجب ان  
 يؤمنوا صراحةً بأكثر مما يجب ان يؤمن به كذلك غيرهم  
 وعلى الثاني بان السذج لا يجب ان يُمتحنوا في دقائق الايمان الا متى  
 تروهم تطرق الفساد اليهم من المبتدعة الذين من عادتهم ان يفسدوا ايمان  
 السذج في ما يرجع الى دقائق الايمان . على انهم اذا وجدوا على غير هدى  
 في هذه الدقائق لجرد سناجتهم لا لتبشيمهم بالتعليم الفاسد فلا يؤخذون  
 بذلك

وعلى الثالث بان ايمان الصغار لا يدخل ضمناً في ايمان الكبار الا بناء على  
 تثبت الكبار بالتعليم الالهي وعليه قول الرسول في ١ كور ١٦ : ٤ « اقتدوا  
 بي كما اقتدي انا بالمسيح » فليست اذن المعرفة البشرية هي قاعدة الايمان بل  
 الحق الالهي فان صل فيه بعض الكبار فليس ذلك قادحاً في ايمان السذج  
 الذين يتقنون انهم على الايمان المستقيم الا اذا تشبوا باضالهم على وجه  
 الخصوص خلافاً لايمان الكنيسة العامة التي يمتنع ضلالها لقوله تعالى سيف  
 لو ٢٢ : ٣٢ « صليت من اجلك يا بطرس لئلا ينقص ايمانك »



### الفصل السابع

في ان الايمان الصريح بسر المسيح هل هو ضروري لخلاص الجميع  
يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الايمان الصريح بسر المسيح ليس  
ضرورياً لخلاص الجميع اذ ليس يجب على الانسان ان يؤمن صريحاً بما يجمله  
الملائكة لان التصريح بالايمان يحصل بالوحي الالهي الذي اتى بالبشر  
بواسطة الملائكة كما مر في الفصل الآنف . وقد جهل الملائكة انفسهم  
التجسد فكانوا يسألون في مز ٢٣ « من هذا ملك المجد » وفي اش ٦٣ « من  
ذا الآتي من آدام » كما فر ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ٧.  
فليس يجب اذن على الناس ان يؤمنوا صريحاً بسر التجسد

٢ وايضاً من المقرر ان يوحنا المعمدان كان من الكبار وقريباً جداً من  
المسيح وهو الذي قال عنه الرب في متى ١١ : ١١ انه « لم يقم في مواليد النساء  
اعظم منه » ويظهر ان يوحنا المعمدان لم يعرف صريحاً سر المسيح بدليل سوء الله  
اياه « أ أنت الآتي ام تنتظر آخر » كما في متى ١١ : ٣ . فالايان الصريح  
بالمسيح لم يكن اذن واجباً ولا على الكبار ايضاً

٣ وايضاً ان كثيراً من الوثنيين فازوا بالخلاص بواسطة الملائكة كما  
قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ . ويظهر ان الوثنيين لم  
يكونوا مؤمنين بالمسيح لاصريحاً ولا ضمناً اذ لم يوح اليهم بشيء . فيظهر اذن ان  
الايمان الصريح بسر المسيح لم يكن ضرورياً لخلاص الجميع

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة  
« الايمان الصحيح هو الذي به تعتقد ان ليس انسان كبيراً كان او صغيراً في  
السن ينجو من داء الموت وتبعة الخطيئة الا يسوع المسيح الوسيط الوحيد بين  
الله والناس »

والجواب ان يقال انما يرجع حقيقة وبالتاليت الى موضوع الايمان ما به يدرك الانسان السعادة كما مر في ف ٥ ومب ١ ف ٦ والسبيل الذي به يبلغ الناس السعادة هو سر تجسد المسيح وتألمه ففي اع ١٢ : ٤ « ليس اسم آخر ممنوحاً للناس به ينبغي ان نخلص » ولهذا وجب على الجميع في كل زمان ان يؤمنوا على نحو ما بسر تجسد المسيح ولكنهم كانوا يختلفون في ذلك باختلاف الازمنة والاشخاص فان الانسان كان قبل حالة الخطيئة مؤمناً صريحاً بتجسد المسيح من حيث كان الغرض منه منتهى الجدل لا الانقاذ من الخطيئة بالتألم والبحث اذ لم يكن للانسان سابقة علم بالخطيئة المستقبلية وقد كان له سابقة علم بتجسد المسيح على ما يظهر من قوله في تث ٢ : ٢٤ « يترك الرجل اباه وامه ويلزم امرأته » وقال الرسول في افس ٥ : ٣٢ « ان هذا السر عظيم في المسيح والكنيسة » ولا يتصور ان الانسان الاول كان جاهلاً لهذا السر - واما بعد الخطيئة فقد آمن الناس صريحاً بسر المسيح لا من حيث التجسد فقط بل من حيث التألم والبحث اللذين بهما ينجو الجنس البشري من الخطيئة والموت ايضاً والالسا رمزوا الى تألم المسيح ببعض القرايين قبل التاموس وتمت التاموس وقد كان الكبار يعرفون صريحاً مدلول هذه القرايين واما الصغار فقد كان لهم بها معرفة غير جلية فانهم كانوا يعتقدون انها رُسِمَت من الله رمزاً الى المسيح الآتي . وكلما كانوا اقرب الى زمان المسيح كانوا اجلى معرفة بما يرجع الى اسرار ما مر في مب ١ ف ٧ - واما بعد زمان اعلان النعمة فيجب على الكبار والصغار ان يؤمنوا صريحاً بأسرار المسيح وخصوصاً تلك التي تقام لها في الكنيسة اعياد احتفالية وتُعلن على العموم كالتي تتعلق بها عقائد التجسد التي مر عليها الكلام في مب ١ ف ٨ - واما غيرها من الاعتبارات الدقيقة المتعلقة بعقائد التجسد فيجب على البعض ان يؤمنوا به بصراحة لتفاوت في



الكثرة والقلة بحسب ما يلائم حال كل منهم وخطئه

إذا أجيب على الأول بان الملائكة لم يجهلوا بالكلية سر ملكوت الله كما قال أوغسطينوس في شرح تك ٥ لكن حصل لهم بوحى المسيح معرفة أنهم يعمض حقائق هذا السر

وعلى الثاني بان يوحنا المعمدان لم يسأل عن مجيء المسيح في الهيئة البشرية كأنه كان يجهل ذلك فإنه قد اعترف به صريحاً بقوله « انا عاينت وشهدت ان هذا هو ابن الله » كما في يو ١ : ٣٤ فهو لم يقل « أنت أتيت » بل قال « أنت الآتي » أي الذي ستأتي فؤاله عن المستقبل لا عن الماضي . وكذلك لا نعلم أنه كان يجهل ان المسيح سيأتي ليتألم فإنه قال قبل ذلك « هوذا حمل الله الذي يرفع خطايا العالم » منبأً بنصيحته المستقبلية وهذا كان انبأ به قبله غيره من الانبياء وخصوصاً اشعيا ٥٣ . فيجوز إذن ان يقال ان سؤاله كان لجهله ما اذا كان مزماً ان ينزل بذاته الى الجحيم كما قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل فهو كان يعلم ان قوة تألمه لتناول حتى المسجونين في الجحيم كقوله في زكريا ١١ : ٩ « وانت ايضاً بدم عهذك أطلقت الاسرى من الحب الذي لا ماء فيه » وهو لم يكن واجباً عليه ان يؤمن صريحاً بأنه كان مزماً ان ينزل بذاته قبل وقوع ذلك — او يقال ان سؤاله لم يكن ناشئاً عن شك او جهل بل عن نفى كما قال امبروسوس في تفسير لوقا — او يقال ايضاً أنه لم يسأل لكونه كان جاهلاً بل لثبت ذلك لتلاميذه من نفس المسيح كما قال فم الذهب في خط ٣٦ على متى . ولهذا اجاب المسيح ايضاً بفعل الآيات لتعليم التلاميذ

وعلى الثالث بان كثيراً من الوثنيين أوحى اليهم بشأن المسيح كما يظهر مما انبأوا به قبل حدوثه فقد قيل في ايوب ٢٥ : ١٩ « اني لعالم بان فادي

حي « وسيلاً ايضاً اثبات بامور تتعلق بالمسيح قبل وقوعها كما قال  
 اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ١٣ وقد ورد ايضاً في اخبار الرومانيين  
 انه في عهد الملك قسطنطين وامه ايرينا وُجد قبر كان مضجعا فيه انسان على  
 صدره صفيحة من ذهب مكتوب عليها « سيولك المسيح من عذراء وانا اومن  
 به . ايتها الشمس ستريني ثانية في ايام ايرينا وقسطنطين » — واذا كان قد  
 فاز بالخلص بعض ممن لم يوح اليهم بشيء فلم يفوزوا به بغير ايمان بالوسيط  
 فان هؤلاء وان لم يكن لهم ايمان صريح كان لهم ايمان مندرج ضمناً في العناية  
 الالهية لاعتمادهم ان الله يخلص الناس بالطرق التي تروق له وعلى حسب ما  
 يوحى الى الذين يدركون الحق كقوله في ايوب ١١: ٣٥ « الذي رفعنا على  
 بهائم الارض علماً »

### الفصل الثامن

في ان الايمان الصريح بالتالوث هل هو من ضرورة الخلاص  
 تختل الى الثامن بان يقال : يظهر ان الايمان الصريح بالتالوث لم يكن  
 من ضرورة الخلاص فقد قال الرسول في عبر ٦: ١١ « الذي يدنو الى الله  
 يجب عليه ان يؤمن بانه كائن وأنه يذيب الذين يتفونهُ » وهذا يمكن الايمان  
 به من دون الايمان بالتالوث . فلم يكن اذن واجباً الايمان الصريح بالتالوث  
 ٢ وايضاً قال الرب في يو ١٧: ٦ « يا أبت قد اعلمت اسمك للناس »  
 وقال اوغسطينوس في تفسير ذلك « ليس ذلك الاسم الذي به تدعى الله بل  
 الذي به تدعى أبي » ثم عقب ذلك بقوله « ان اسم الله من حيث قد كَوْن  
 هذا العالم معروف عند جميع الامم ومن حيث لا يجوز ان يُشرك الآلهة  
 الكذبة: في عبادته معروف في اليهود واما من حيث هو ابا هذا المسيح الذي  
 به يرفع خطيئة العالم فهو الذي كان محتجباً من قبل واعائه الآن لم » فلم يكن

اذن يُعرف قبل مجيء المسيح أنه يوجد في الالهة ابوة وبنوة فلم يكن اذن  
يوثمن صريحاً بالثالوث

٣ وايضاً لما يجب ان يؤمن صريحاً في الله بما هو موضوع السعادة .  
وموضوع السعادة هو الخبرة العظمى . وهذه يمكن تصورها في الله من دون  
ان يتصور فيه ايضاً اقانيم متمايزة . فالايان الصريح بالثالوث لم يكن اذن  
ضرورياً

لكن يعارض ذلك انه قد صُرحَ بالثالوث الاقانيم في العهد العتيق على  
انحاء شتى كقوله في بدء سفر التكوين يائناً للثالوث « نصنع الانسان على  
صورتنا ومثالنا » فالايان اذن بالثالوث كان ضرورياً منذ البدء

والجواب ان يقال لا يمكن ان يؤمن صراحةً بسر المسيح من دون  
الايان بالثالوث لان سر المسيح يدخل فيه ان ابن الله اتخذ جسداً وأنه جدد  
العالم بنعمة الروح القدس وأنه ايضاً حبل به من الروح القدس وعليه فكما ان  
سر المسيح آمن به قبل المنسج الكبار صريحاً والصفار ضمناً ومن وراء حجاب  
على نحو ما كذلك سر الثالوث ايضاً ولهذا ايضاً يجب على الجميع بعد زمان اعلان  
النعمة ان يؤمنوا صريحاً بسر الثالوث . وجميع الذين تجدد ولادتهم في المسيح  
انما يظفرون بذلك بدعوة الثالوث كقوله في متى ٢٨ : ١٩ « اذهبوا وعلّموا كل  
الامم بمعدين اباكم باسم الآب والابن والروح القدس »

اذاً اجيب على الاول بان الايمان الصريح بذنك الامرئين في الله  
كان ضرورياً في كل زمان وللجميع ولكنه لم يكن كافياً في كل زمان  
وللجميع

وعلى الثاني بان الايمان بالثالوث كان قبل مجيء المسيح محتجاً في ايمان  
الكبار ولكن المسيح قد اعلنه للعالم بواسطة الرسل

وعلى الثالث بان خيرية الله العظمى اذا اعتبر تصورهما بانأثارها في هذه الحوية أمكن تصورهما من دون ثالث الاقائيم اما اذا اعتبر تصورهما في ذات الله من حيث 'يعاين' من السعداء فلا يمكن تصورهما من دون ثالث الاقائيم . وايضاً فان رسالة الاقائيم هي التي تلبثنا السعادة

### الفصل التاسع

في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً

يتعطل الى التاسع بان يقال : يظهر ان فعل الايمان لا يستحق ثواباً فان مبدأ استحقاق الثواب هو المحبة كما اسلفنا في اول الثاني مب ١١٤ ف ٤ . والايمان متقدم على المحبة كالطبيعة . فاذا كما ان فعل الطبيعة لا يستحق ثواباً ( فانا لا نستحق ثواباً على افعالنا الطبيعية ) كذلك فعل الايمان ايضاً ٢ وايضاً ان التصديق الذي هو فعل الايمان وسط بين الرأي والعلم او النظر في المعلومات . والنظر العلمي لا يستحق ثواباً ومثله الرأي ايضاً . فكذلك التصديق ايضاً لا يستحق ثواباً

٣ وايضاً من يصدق بشيء فاما ان يكون له علة كافية تبعثه على التصديق اولاً فان كان له باعث كافٍ على التصديق فلا يظهر انه يستحق بذلك ثواباً اذ لم يبق له خيار التصديق وعدمه وان لم يكن له باعث كافٍ على التصديق كانت تصديقه من قبيل خفة العقل كقوله في سي ١٩ : « من اسرع الى التصديق فهو خفيف العقل » فلا يستحق ثواباً في ما يظهر . فالتصديق اذاً لا يستحق ثواباً بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١ : ٣٣ ان القديسين « بالايان » تالوا المواعظ « ولولم يستحقوا الثواب بفعل ايمانهم لما كان ذلك . فجرد فعل

### الايان اذن يستحق ثواباً

والجواب ان يقال ان افعالنا انما تستحق ثواباً من حيث تصدر عن الاختيار المتحرك من الله بالنعمة كما اسلفنا في اول الثاني مبني ١١: ٣ ف ٣ وكل فعل بشري اختياري اذا وجه الى الله امكن ان يستحق ثواباً . وفعل الايمان هو فعل العقل المصدق بالحقيقة الالهية بامر الارادة المتحركة من الله بالنعمة فهو اذن لختياري موجه الى الله . فيمكن اذن ان يستحق ثواباً

اذ اوجب على الاول بان نسبة الطبيعة الى المحبة التي هي مبدأ استحقاق الثواب نسبة المادة الى الصورة ونسبة الايمان الى المحبة نسبة الاستعداد السابق الى الصورة الاخيرة ولا يخفى انه لا يمكن للحمل او للمادة ولا للاستعداد السابق ان يفعل بقوة الصورة قبل ورودها واما بعد ورودها فيمكن لكل من الحمل ومن الاستعداد السابق ان يفعل بقوة الصورة التي هي المبدأ الاول للفعل كما تفعل حرارة النار بقوة صورتها الجوهرية . وعلى هذا لا يمكن ان يصدر عن الطبيعة او الايمان من دون المحبة فعل يستحق ثواباً واما متى وردت المحبة فيصير بها فعل الايمان مستحق الثواب كما يصير بها كذلك فعل الطبيعة وفعل الاختيار الطبيعي

وعلى الثاني بان العلم يجوز ان يعتبر فيه امران تصديق العالم بالشيء والمعلوم والنظر في الشيء المعلوم فتصديق العلم ليس اختياريًا لان العالم يضطر له بقوة البرهان فهو لا يستحق ثواباً واما النظر الفعلي في الشيء المعلوم فهو اختياري فان الانسان يقدر ان ينظر وان لا ينظر ولهذا فنظر العلم يمكن ان يستحق ثواباً اذا قصد به غاية المحبة اي تعظيم الله او افادة القريب . واما الايمان فكلا الامرين اختياري فيهما فيمكن باعتبارهما ان يستحق فعل الايمان ثواباً . واما الرأي فليس فيه جزم لكونه شيئاً واحداً غير راى كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان فلا يظهر

أنه يصدر عن ارادة كاملة ولهذا ليس يظهر فيه من جهة التصديق وجه كبير  
لاستحقاق الثواب. وأما من جهة النظر العقلي فيجوز أن يستحق ثواباً  
وعلى الثالث بان للمصدق داعياً كافياً يعضه على التصديق فهو يثبت على  
ذلك بنص التعليم الالهي المثبت بالمعجزات. وعلى الاخص بفعل الدعوة الالهية  
الباطنة فهو اذن لا يصدر عن حفة عقل. لكنه ليس له سبب كاف يدعو  
الى العلم فلا ينتهي وجه استحقاق الثواب

### الفصل العاشر

في ان اقامة الدليل العقلي على الامور الایمانية هل تقال من استحقاق الايمان  
يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان اقامة الدليل العقلي على الامور  
الایمانية تقلل من استحقاق الايمان فقد قال غرينوريوس في بعض خطبه  
« الايمان الذي يثبت بالدليل العقلي لا يستحق ثواباً » فاذا كانت اقامة الدليل  
العقلي السكافي تنفي بالكلية استحقاق الايمان يظهر ان اقامة كل دليل  
عقلي على الامور الایمانية تقلل من استحقاق الايمان  
٢ وايضاً كل ما يقلل من اعتبار الفضيلة فانه يقلل من اعتبار الاستحقاق  
لان « سعادة الفضيلة هي الثواب » كما قال الفيلسوف ايضاً سيف كتاب  
الاخلاق ١ . والدليل العقلي يظهر انه يقلل من اعتبار فضيلة الايمان ايضاً  
لان من حقيقة الايمان ان يتعلق بغير المنظورات كما مر في البحث الآنف  
ف ٤ و ٥ . وكلاً كثرت الأدلة العقلية على شيء كان اقل خفاء . فاقامة  
الدليل العقلي اذن على الامور الایمانية تقلل من استحقاق الايمان  
٣ وايضاً ان المتضادات اسباباً متضادة . وما يؤتى به لمعارضة الايمان  
يزيد في استحقاق الايمان سواء كان اضطراراً يقصد به اكراه للمؤمن على

جهد الايمان او دليلاً مقنعاً بذلك . فاذا الدليل العقلي المساعد على الايمان  
يقال من استحقاق الايمان

لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ١٥: ٣ «كروا مستعدين دائماً  
لفضاء رغبة كل من يسألكم حجة على ما فيكم من الايمان والرجاء» ولو كان  
هذا يقلل من استحقاق الايمان لما كان دعا الرسول اليه . فالدليل العقلي اذن  
لا يقلل من استحقاق الايمان

والجواب ان يقال ان فعل الايمان يمكن ان يستحق ثواباً من حيث  
يخضع للارادة لا باعتبار الاستعمال فقط بل باعتبار التصديق ايضاً كما مر في  
الفصل الآنف والدليل العقلي الذي يُقام على الامور الايمانية يجوز ان يكون  
بالنسبة الى ارادة المؤمن على نحوين - احدهما ان يكون سابقاً لما يبحث انه  
لولا اقامته لما اراد المؤمن التصديق او لما استعدت ارادته للتصديق وهو  
بهذا الاعتبار يقلل من استحقاق الايمان على حد ما مر ايضاً في اول الثاني  
مب ٢٤ ف ٣ ومب ٢٧ ف ٦ من ان الانفعال السابق الانتخاب في الفضائل  
الادبية يقال من فضل فعل الفضيلة فكما يجب على الانسان ان يفعل افعال  
الفضائل الادبية بحكم العقل لا بحركة الانفعال كذلك يجب عليه ان  
يصدق بالعقائد الايمانية لا بقوة الدليل العقلي بل بقوة الوحي الالهي -  
والثاني ان يكون لاحقاً لما لانه متى كانت ارادة الانسان مستعدة للتصديق  
احبت الحقيقة المصدق بها وببحث عن الادلة المؤيدة لها وتثبت بما قد  
تجده منها والدليل العقلي بهذا الاعتبار لا يني استحقاق الايمان بل يؤذن  
بزيادة استحقاقه كما ان الانفعال اللاحق في الفضائل الادبية يؤذن بزيادة  
استعداد الارادة كما مر في الموضع المشار اليه آنفاً وقد اشير الى ذلك في  
يو ٤: ٢٢ حيث قال السامريون للمرأة التي هي مثال للدليل العقلي هلستا

من أجل كلامك تؤمن»

إذاً الجيب على الأول بأن كلام غريغوريوس هناك على الإنسان الذي لا يريد أن يؤمن إلا بقوة الأدلة العقلية ولما متى أراد أن يصدق بالعقائد الإيمانية لمجرد الوحي الإلهي فإن قام أيضاً لديه برهان عقلي على شيء منها كوجود الله لم يكن ذلك سبباً لانتفاء استحقاق الإيمان أو ضعفه وعلى الثاني بأن الأدلة التي تقام على صحة الإيمان ليست براهين تؤدي بالمثل البشري إلى المشاهدة العقلية فتبقى معها الأمور الإيمانية غير منظورة ولكنها ترفع عوائق الإيمان اذ تبين عدم استحالة موضوعه فهي إذن لا تقلل من استحقاق الإيمان ولا من اعتباره . وأما الأدلة البرهانية التي تقام على عقائد الإيمان - أبقت عليها فهي وإن قللت من اعتبار الإيمان من حيث تجعل موضوعه منظوراً لا تقلل من اعتبار الحجة التي بها تستمد الإرادة للتصديق بالعقائد الإيمانية وإن لم تكن منظورة ولذلك لا يقلل بها اعتبار الاستحقاق وعلى الثالث بأن ما يعارض الإيمان إما من جهة نظر الإنسان الداخل أو من جهة الاضطهاد الخارج يزيد في استحقاق الإيمان على قدر ما تظهر به الإرادة أكثر استعداداً للإيمان وأعظم ثباتاً فيه ولهذا كان الشهداء أعظم استحقاقاً في إيمانهم لعدم ارتدادهم عنه بسبب الاضطهاد ومثلهم العلماء أيضاً لعدم ارتدادهم عنه بقوة الأدلة القائمة من الفلاسفة والمبتدعة لنقض الإيمان . وإما ما يوافق الإيمان فلم يَضَع دائماً استعداداً لإرادة التصديق فهو لا يقلل دائماً من استحقاق الإيمان



### المبحث الثالث

#### في فعل الايمان الخارج - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في فعل الايمان الخارج وهو الاقرار بالسان والبحث في ذلك يدور على مستثنين - ا في ان الاقرار هل هو فعل من افعال الايمان - ٢ هل هو ضروري للغاوص

#### الفصل الاول

١ في ان الاقرار هل هو فعل من افعال الايمان

يُنْطَلَقُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الاقرار ليس فعلاً من افعال الايمان فان فعلاً واحداً بعينه لا يرجع الى فضائل مختلفة . والاقرار يرجع الى الثوبة لانه ركن من اركانها . فهو اذن ليس فعلاً من افعال الايمان ٢ وايضاً قد يُحْمَلُ الانسان عَلَى الاقرار بالايمان من الخوف او الحياء ايضاً ولهذا طلب الرسول في افس ٦ : ١٩ ان يصلى من اجله ليعطى « ان يعلم ببراءة سر الانجيل » . وعدم ترك الحسن خوفاً او حياء يرجع الى الشجاعة التي تكبح التهور والخوف . فيظهر اذن ان الاقرار ليس من افعال الايمان بل من افعال الشجاعة او رباطة الجأش

٣ وايضاً كما ان حرارة الايمان تبعث الانسان عَلَى الاقرار الخارج بالايمان كذلك تبعثه على ان يفعل افعالا اخرى جميلة خارجة فقد قيل في غلا ٥ : ٦ ان الايمان يعمل بالهبة . وغير الاقرار من الافعال الخارجة ليس يُعْمَلُ من افعال الايمان . فلا ينبغي ايضاً ان يُعْمَلَ منها الاقرار

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قوله في ٢ : ١١ « وعمل الايمان بقوة ما نصه » اي الاقرار الذي هو حقيقة فعل الايمان

والجواب ان يقال ان الافعال الخارجة انما تُسْتَدُّ بالخصوص الى تلك

الفضيلة التي يقصد تلك الافعال غاياتها على مقتضى انواعها كما يقصد بالصوم على مقتضى نوعه غاية الامساك التي هي قمع الجسد ولهذا كان الصوم فعل الامساك والاقرار بالمعائد الايمانية يقصد به على مقتضى نوعه المعائد الايمانية على انها غاياته كقوله في ٢ كور ٤: ١٣ « اذ فينا روح الايمان الواحد نو من ولذلك نتكلم » فان الكلام الخارج باللسان يقصد به الدلالة على ما يُتصور بالجنان فكما ان تصور الامور الايمانية الساخلة هو باحصوص فعل الايمان كذلك الاقرار الخارج بها ايضاً

اذ اُجب على الاول بان الاقرار الذي يشي عليه الكتاب المقدس على ثلاثة اقسام احدها الاقرار بمقائد الايمان وهذا هو فعل الايمان الخاص لانه يقصد به غاية الايمان كما تقدم والثاني الاقرار بالمنة وهذا هو فعل عبادة الله اذ يقصد به تعظيم الله في الخارج وهو غاية عبادة الله والثالث الاقرار بالخطايا وهذا يقصد به محو الخطيئة التي هي غاية التوبة فهو يند اذن الى التوبة

وعلى الثاني بان مزيل العائق ليس علّة بالذات بل بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٨ وعليه فالشجاعة التي تزيل العائق الحائل دون الاقرار بالايمان وهو الخوف او الحياء ليس علّة حقيقية وذاتية للاقرار بل هو بمنزلة علّة عرضية له

وعلى الثالث بان الايمان الباطن يفعل بالحجة جميع افعال الفضائل الظاهرة واسطة النضال الآخر بمعناها يامر لهذه الافعال لانه يصدرها مباشرة واما الاقرار فانه يصدر عنه على انه فعله الخاص بدن توسط فضيلة اخرى

### التفصيل الثاني

في ان الاقرار بالايان مل هو ضروري للغلاص

ينحط الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاقرار بالايان ليس ضرورياً للغلاص فان ما به يدرك الانسان غاية الفضيلة يكفي للغلاص في ما يظهر. وغاية الايمان الخاصة هي اتصال العقل البشري بالحق الالهي وهذا يمكن حصوله من دون الاقرار الخارج. فاذا ليس الاقرار بالايان ضرورياً للغلاص

٢ وايضاً ان الانسان باقراره الخارج بالايان يظهر ايمانه لانسان آخر وهذا ليس ضرورياً الا للذين من شأنهم ان يتفقوا غيرهم في الايمان. فيظهر اذن ان الصغار لا يجب عليهم الاقرار بالايان

٣ وايضاً ما يمكن ان يشكك الغير ويقلته فليس ضرورياً للغلاص فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣٢ «كونوا بلا ضرر لليهود وللانصار ولكنيسة الله» وقد يقلق الاقرار بالايان غير المؤمنين. فهو اذن غير ضروري للغلاص لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٠: ١٠ «بالقلب يؤمن الانسان للبر. بالنعم يعترف للغلاص»

والجواب ان يقال ان الاشياء الضرورية للغلاص تقع تحت وصايا التاموس الالهي والاقرار بالايان لكونه امر ايجابياً لا يمكن ان يقع الان تحت وصية ايجابية فهو اذن انما يكون ضرورياً للغلاص على حسب كيفية وقوعه تحت وصية التاموس الالهي الايجابية. والوصايا الايجابية وان كانت ملزمة دائماً لا تلزم بالنسبة الى جميع الازمنة كما مر في اول الثاني مب ١٧ ف٥ بل انما تلزم باعتبار المكان والزمان وسائر الاحوال المتقضة التي بها ينبغي ان لا يتجاوز الفعل البشري كونه فعل فضيلة وعلى هذا فالاعتراف بالايان ليس ضرورياً للغلاص في كل زمان ومكان بل في بعض الازمنة وبعض الامكنة اي متى لزم من ترك

هذا الاقرار منع التعظيم الواجب لله او حرمان التريب الفائدة الواجب بذلك  
له كما لو سئل انسان عن ايمانه فصمت فظن بذلك اما انه غير مومن او ان  
ايمانه غير صحيح او اوجب صمته نفور الغير عن الايمان فان الاقرار بالايمان في  
مثل هذه الاحوال ضروري للتلاص

اذن اجب على الاول بان غاية الايمان وسائر الفضائل يجب ان ترجع الى  
غاية المحبة التي هي حب الله والقريب ولهذا متى اقتضى تعظيم الله او فائدة القريب  
الاقرار الخارج بالايمان لا يجب ان يكتفي الانسان باتصاله بايمانه بالحق الالهي  
بل يجب ان يقر بايمانه خارجاً

وعلى الثاني بانه في حال الضرورة متى حصل الايمان في خطر وجب على  
كل واحد ان يظهر ايمانه للآخرين اما لتثقيف غيره من المومنين او لتثبيتهم  
او لدفع اهانة غير المومنين واما في الاحوال الاخرى فليس من شأن جميع  
المومنين ان يتفقوا التمس في الايمان

وعلى الثالث باننا اذا كان يشأ عن الاقرار الظاهر بالايمان قلق لغير المومنين دون  
ان يحصل به فائدة للايمان او للمومنين فليس الاقرار العلني بالايمان محموداً  
في هذه الحال وعليه قول الرب في متى ٦: ٧ «لا تعطوا القدس للكلاب ولا  
تلقوا جواهركم قدام الخنازير لئلا ترجع تمزقكم» اما اذا كان يرجى فائدة  
للايمان او كان ثمة ضرورة داعية فيجب على الانسان ان يقر علناً بايمانه غير  
ملتفت الى قلق غير المومنين ولهذا ورد في متى ١٥ انه لما قال التلاميذ للرب  
ان القريسين لما سمعوا كلامه شكروا اجابهم «اتركوهم (ان دعوم يقلقون)  
فانهم عميان وقادة عميان»



## المبحث الرابع

### في فضيلة الايمان — وفيه ثمانية فصول

ثم يبني النظر في فضيلة الايمان وأولاً في الايمان نفسه وثانياً في اهل الايمان وثالثاً في علة الايمان ورابعاً في مملوئته - اما الاول فالبحث فيه يدور على ثمانية مسائل — ١ في ان الايمان ما هو — ٢ في ان محله في ابي قوة من قوى النفس هو — ٣ في ان صورته هل هي المحبة — ٤ في ان الايمان المنصور والمباري عن الصورة هل هما واحد بالعدد — ٥ هل الايمان فضيلة — ٦ هل هو فضيلة واحدة — ٧ في نسبتها الى سائر الفضائل — ٨ في مقايضة يقينه النضائل العقلية

### الفصل الاول

في ان حد: لايمان بأنه جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات هل هو صحيح يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان حد الرسول الايمان بقوله سي في عبر ١١: ١٠ اما الايمان فهو جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات « غير صحيح اذ ليس شي بمن الكيفيات جوهرية والايان كيفية لانه فضيلة لاهوتية على ما مر في اول الثاني مب ٦٢ ف ٣ - فليس اذن جوهرًا ٢ وايضاً ان للفضائل المختلفة موضوعات مختلفة - والشئ المرجو هو موضوع الرجاء - فلا ينبغي ان يؤخذ في حد الايمان على انه موضوعه ٣ وايضاً ان الايمان يستكمل المحبة اكثر من استكماله بالرجاء لان المحبة هي صورة الايمان كما سيأتي في ٣ فكان ينبغي اذن ان يؤخذ الشئ المحبوب في حده على اخذ الشئ المرجو ٤ وايضاً ان واحداً بعينه لا يجب ان يميل في اجناس مختلفة - والجوهر والبرهان جنسان مختلفان لا يندرج احدهما في الآخر - فليس من الصواب اذن ان يقال ان الايمان جوهر وبرهان ٥ وايضاً ان البرهان تبين به حقيقة ما يقام برهانا عليه - وانما يقال

منظور لما تبين حقيقة . فيظهر اذن ان بيته قوله يرهان التبر المتظورات  
تضارباً . فليس اذن حد الايمان بما تقدم صحيحاً  
لكن يكفي لممارسة ذلك آية الرسول

والجواب ان يقال انه وان ذهب بعض الى ان ما تقدم من كلام الرسول  
ليس حداً للايمان الا ان احسن اعتباره وجد انه قد اشير في هذا التعريف  
الى كل ما يمكن ان يحد به الايمان وان كان لم يُورَ بصورة حركية انه قد يُعدّل  
عند الفلاسفة عن الصورة القياسية ويكتفى بالإشارة الى مبادئ الاقيسة .  
وليان ذلك ينبغي ان يُعلم انه لما كانت الملكات تُعرّف بالافعال والافعال  
بالموضوعات وكان الايمان ملكةً وجب ان يحد بفعله الخاص بالقياس الى  
موضوعه الخاص . وفعل الايمان هو التصديق الذي هو فعل العقل المترجع  
الى واحد بامر الارادة كما مر في ٢ ف ١ وعلى هذا ففعل الايمان يتعلق  
بموضوع الارادة الذي هو الخير والناية وبموضوع العقل الذي هو الحق ولما كان  
الايمان فضيلة لاهوتية وكان من ثم موضوعه وغايته شيئاً واحداً وجب ان  
يكون موضوعه وغايته متوافقين بينهما على وجه متناسب وقد اسلفنا في  
مب ١ ف ١ و ٤ ان موضوع الايمان هو الحق الاول باعتبار كونه غير مشاهد  
وكل ما يتمسك به لاجله وبهذا الاعتبار يجب ان يكون الحق الاول غاية لفعل  
الايمان من حيث هو شيء غير مشاهد . وهذا هو شأن الشيء المرجو كقول  
الرسول في رو ٨ : ٢٥ « نرجو ما لا نشاهده » لان مشاهدة الحق هي الحصول  
عليه وليس احد يرجو ما قد حصل عليه بل انما يرجي ما ليس حاصلًا كما مر  
في اول الثاني مب ٦٨ ف ٤

اذ اتهم ذلك فنسب فعل الايمان الى الغاية التي هي موضوع الارادة اشير اليها  
بقوله « الايمان هو جوهر المرجوات » فقد جرت العادة ان يُطلق الجوهر على

المبدأ الأول لكل شيء وخصوصاً متى كان كل ما يتبع هذا المبدأ الأول مندرجاً فيه بالقوة كما لو قلنا ان المبادئ الأولى الينة بانفسها هي جوهر العلم بمعنى ان اول ما تصوره من العلم هو هذه المبادئ وفيها يندرج بالقوة العلم كله . فعلى هذا التحويقال ان الايمان هو جوهر المرجوات لان اول مبدأ للمرجوات يحصل فينا بتصديق الايمان الذي فيه يندرج بالقوة جميع المرجوات اذ انما نرجوان نسمد بما سيحصل لنا من المشاهدة اليمانية للحق الذي نعتقد به الايمان كما يفيض مامراً عند الكلام على السعادة في اول الثاني مب ٣ ف ٨ وب ٤ ف ١٠٣ . واما نسبة فعل الايمان الى موضوع العقل من حيث هو موضوع الايمان فقد اشير اليها بقوله « برهان الغير المنظورات » ويرادها بالبرهان معلول البرهان فان العقل يتأدى بالبرهان الى اعتقاد شيء من الحق فيكون اعتقاد العقل الجازم بمجبة الايمان الغير المنظورة هو المراد هنا بالبرهان وقد جاء في رواية اخرى اعتقاد بديل برهان اي لان عقل الموء من يتقاد بالوحي الالهي لان يصدق بما لا يراه

فمن شاء اذن ان يجعل لهذا الكلام صورة حد جاز ان يقول « الايمان ملكة عقلية بها تتدى عندنا الحياة الابدية اذ تجعل العقل يصدق بغير المنظورات » وبهذا الكلام يفارق الايمان سائر ما يرجع الى العقل فان قوله برهان يفارق به الايمان الرأي والنظن والشك التي لا يحصل بهاني العقل تصديق اولي جازم بشيء وقوله الغير المنظورات يفارق به الايمان العلم والعقل اللذين يصير بهما شيء منظوراً وقوله جوهر المرجوات تفارق به فضيلة الايمان مطلق الايمان الذي ليس غايته السعادة المرجوة وما سوى ذلك من الحدود التي جعلت للايمان انما هي ايضاح لهذا الحد الذي وضعه الرسول فقول اوغسطينوس « الايمان فضيلة بها يصدق بالامور التي لا ترى » وقول البمشي ان الايمان

«تصديق بغير بحث» وقول غيرهما «ان الايمان ايقان» للنفس بالثوابات اعلى من  
الرأي وادنى من العلم «لما هي نفس قول الرسول «برهان الغير المنظورات»  
وقول ديونيسيوس في الامما الالهية ب ٧ ان الايمان هو «اساس المؤمنين  
الوطيد الذي يجعلهم في الحق ويجعل الحق فيهم» هو نفس قول الرسول «  
جوهر المرجوات»

اذا اجيب على الاول بان الجوهر لا يؤخذ هنا من حيث هو جنس  
عام قسم لسائر الاجنسل بل من حيث يوجد في كل جنس ما يشبه الجوهر اي  
بانباران الاول في كل جنس المندرج فيه سائر الاشياء يقال له جوهر  
لتلك الاشياء

وعلى الثاني بانه لما كان الايمان من افعال العقل من حيث هو مأمور  
من الارادة وجب ان يتعلق بموضوعات تلك الفضائل التي بها تتكامل  
الارادة على ا. ب. ا. غايته . وفي جملة هذه الفضائل الرجاء كما سيأتي بيانه في  
مب ١٨ ف ١ . ولهذا أخذ موضوع الرجاء في حد الايمان

وعلى الثالث بان المحبة يجوز ان تتعلق بالمنظورات والغير المنظورات  
وبالخاصات والثوابات فلم تكن المحبوبات مناسبة حقيقة للايمان كالمرجوات  
فان الرجاء لا يتعلق الا بالثوابات والغير المنظورات

وعلى الرابع بان الجوهر والبرهان المأخوذ في حد الايمان لا يراد بهما  
جنسان مختلفان او فعلان متفيران بل نسبتان مختلفتان لفعل واحد الى  
موضوعين مختلفين كما يظهر مما تقدم

وعلى الخامس بان البرهان المتخذ من المبادئ الخاصة بشيء يجعل ذلك  
الشيء منظوراً واما البرهان المتخذ لشيء من الوحي الالهي فلا يجعل ذلك  
الشيء منظوراً في نفسه ومن هذا القليل البرهان المأخوذ في حد الايمان



### الفصل الثاني

في ان العقل هل هو عمل الايمان

يخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان العقل ليس عمل الايمان فقد قال  
اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين « الايمان قائم في ارادة المؤمنين »  
والارادة قوة مغيرة للعقل . فليس العقل اذن عمل الايمان

٢ وايضاً ان تصديق الايمان بشيء يصدر عن الارادة الطيبة لله .  
فيظهر اذن ان فضل الايمان قائم كله بالطاعة . والطاعة قائمة في الارادة  
فكذا الايمان ايضاً . فليس العقل اذن عمل الايمان

٣ وايضاً فالعقل اما نظري او عملي . والايمان لا يوجد في العقل النظري  
لان هذا لما كان لا يبحث عما ينبغي اتباعه او الحرب منه كما في كتاب النفس ٣  
لم يكن مبدءاً للعمل والايمان هو ما يعمل بالهبة كما في غلا ٥ : ٦ وهو ايضاً  
لا يوجد في العقل العملي فان موضوع هذا هو الحق الحادث المصنوع او  
المفعول وموضوع الايمان هو الحق الازلي كما ينفع مامر في مب اف ا

لكن يعارض ذلك ان الايمان يعقبه مشاهدة الوطن كقوله سي ١  
كور ١٣ : ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهنا الى  
وجه » والعقل هو عمل النظر . فهو اذن عمل الايمان ايضاً

والجواب ان يقال ان الايمان لكونه فضيلة ينبغي ان يكون فعله كاملاً  
وكال الفعل الصادر عن مبدئين فليين يقتضي ان يكون كل من المبدئين  
الفليين كاملاً فانه لا يمكن احكام النشر ما لم يكن الناشر عالماً بصناعة النشر  
والمناشر حسن الاستعداد لتلك والاستعداد لحسن الفعل في تلك القوى  
النفسانية التي تتعلق بالمتقابلات هو الملكة على ما اسلفنا في اول الثاني مب ٤٩  
ف ٤ . فينبغي اذن ان يكون الفعل الصادر عن هاتين القوتين كاملاً بوجود

ملكة سابقة في كليهما . وقد تقدم ان التصديق هو فصل العقل من حيث  
تحركه الارادة الى الاذعان لان هذا الفعل يصدر عن الارادة وعن العقل وكلها  
من شأنه ان يستكمل بالملكة على ما اسلفنا في اول الثاني مب ٥٠ ف ٤ وه  
فلا بد اذن لكمال فعل الايمان من وجود ملكة في الارادة وفي العقل كما انه  
لا بد لكمال فعل الشهوانية من وجود ملكة الفطنة في العقل وملكة  
المنة في الشهوانية . والتصديق هو فصل العقل بلا توسط لان موضوع هذا  
الفعل هو الحق الخاص بالعقل . فمن الضرورة اذن ان يكون العقل محل الايمان  
الذي هو المبدأ الخاص لهذا الفعل

اذ اوجب على الاول بان اوغسطينوس اراد هناك بالايمان فعل الايمان  
الذي اما يقال انه يوجد في ارادة المؤمنين من حيث ان العقل يصدق بالامور  
الايمانية بامر الارادة

وعلى الثاني بانه ليس يجب ان تكون الارادة فقط مستعدة للطاعة بل ان  
يكون العقل ايضاً مستعداً كما ينبغي لامثال امر الارادة كما يجب ان تكون  
الشهوانية مستعدة كما ينبغي لامثال امر العقل فليس يجب اذن ان تكون  
ملكة الفضيلة في الارادة الامر فقط بل ان تكون في العقل المصدق ايضاً  
وعلى الثالث بان محل الايمان هو العقل النظري كما تبين جلياً من  
موضوع الايمان الا انه لما كان الحق الاول الذي هو موضوع الايمان غاية  
لجميع اشواقنا وافئالنا كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ا كان يقال ان  
الايمان يعمل بالحجة كما ان العقل النظري ايضاً يصير بالفساحة عملياً على ما في  
كتاب النفس ٣



### الفصل الثالث

في ان المحبة هل هي صورة للايمان

يتخطى الي الثالث بان يقال : يظهر ان المحبة ليست صورة للايمان فان كل شيء انما يستفيد حقيقته النوعية بصورته فاذا الاشياء التي بعضها قسم لبعض على انها انواع منها مختلفة الجنس واحد يتمتع ان يكون احدها صورة للآخر . والمحبة قسمة للايمان كما في ١ كور ١٣ : ١٣ من حيث ها نوعان مختلفان للفضيلة . فيتمتع اذن ان تكون المحبة صورة للايمان ٢ وايضاً ان محل الصورة والتصويرها واحد بعينه اذ عنهما يحصل واحد مطلقاً . ومحل الايمان العقل ومحل المحبة الارادة . فليست المحبة اذن صورة للايمان

٣ وايضاً ان صورة الشيء هي مبدأه . ويظهر ان مبدأ التصديق من جهة الارادة هو بالحري الطاعة لا المحبة كقوله في رو ١ : ٥ « طاعة الايمان في جميع الامم » فالطاعة اذن اولى بان تكون صورة الايمان من المحبة لكن يعارض ذلك ان كل شيء يفعل بصورته . والايمان يفعل بالمحبة . فالمحبة اذن هي صورة الايمان

والجواب ان يقال ان الافعال الارادية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية التي هي موضوع الارادة كما يتضح مما اسلفناه في اول الثاني مب ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٦ وما يستفيد منه شيء حقيقته النوعية يُعتبر في الاشياء الطبيعية صورة ولهذا كانت صورة كل فعل ارادي هي على نحو ما الغاية المقصودة به اولاً لانه يستفيد منها الحقيقة النوعية وثانياً لان كيفية الفعل ينبغي ان تكون معادلة للغاية وقد تبين مما تقدم في ١ ان الغاية المقصودة بفعل الايمان هي موضوع الارادة الذي هو الخير . وهذا الخير الذي هو غاية

الايان اي الخير الالهي هو موضوع الحبة الخاص ولهذا يقال ان الحبة هي صورة الايمان من حيث ان فعل الايمان يحصل بها على كماله  
 اذا اُجيب على الاول بان المراد بكون الحبة صورة للايمان أنها صورة لفعله ولا يتمتع ان يصور فعل واحد بملكات مختلفة فيرجع بهذا الاعتبار الى انواع مختلفة على تخير من الترتيب كما مر في اول الثاني مب ٨  
 ف ٧ عند الكلام على الافعال البشرية بالاجمال  
 وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على الصورة الداخلية . وليست الحبة صورة الايمان من هذا القيل بل انما هي صورة لفعله كما تقدم  
 وعلى الثالث بان الحبة هي ايضا صورة للطاعة والرجاء وكل فضيلة اخرى تقدم فعل الايمان كما سيأتي بيانه في مب ٢٣ ف ٨ ولذلك تجمل صورة للايمان

#### الفصل الرابع

في ان الايمان الغير المتصور هل يجوز ان يصير متصوراً او بالعكس  
 ينطلى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الايمان الغير المتصور لا يصير متصوراً ولا يعكس فقد قيل في ا كور ١٣ : ١٠ « متى جاء الكامل يطل الناقص » والايمان الغير المتصور ناقص بالنسبة الى الايمان المتصور . فاذا متى جاء الايمان المتصور انتهى الايمان الغير المتصور فلا يكونان ملكة واحدة بالعدد

٢ وايضاً ما كان ميتاً فليس يصير حياً . والايمان الغير المتصور ميت كقوله في يع ٢ « الايمان بغير الاعمال ميت » فاذا الايمان الغير المتصور لا يجوز ان يصير متصوراً

٣ وايضاً متى حصلت النعمة لا يكون تأثيرها في الانسان المؤمن اقل منه في الانسان الغير المؤمن. وهي متى حصلت للانسان الغير المؤمن احدث فيه ملكة الايمان. فتمت حصلت اذن للمؤمن الذي كان له من قبل ملكة الايمان الغير المتصور احدثت فيه ملكة اخرى للايمان

٤ وايضاً ان الاستحالة متممة في الاعراض كما قال بروتوس في كتاب المقولات. والايمان عرض من الاعراض. فيمتنع اذن ان يكون الايمان الواحد بعينه تارة متصوراً وتارة غير متصور

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسيره قول يعقوب: الايمان بغير الاعمال ميت. الاعمال التي بها تعود اليه الحياة. فاذا الايمان الذي كان من قبل ميتاً وغير متصور يصير متصوراً وجباً

والجواب ان يقال: ان هذه المسئلة اختلف فيها على اقوال فذهب بعض الى ان ملكة الايمان المتصور غير ملكة الايمان الغير المتصور غير ولكن متى ورد الايمان المتصور ذهب الايمان الغير المتصور وكذلك متى ارتكب الانسان ميمته بعد الايمان المتصور خلفه ملكة اخرى موهوبة من الله وهي ملكة الايمان الغير المتصور. ولكن يظهر ان ليس من مقتضى الصواب ان تنفي النعمة الواردة على الانسان شيئاً من مواهب الله ولا ان يمنع شيئاً من هذه المواهب بسبب الخطيئة الميتة. ولهذا ذهب غيرهم الى اثبات التباين بين ملكتي الايمان المتصور والغير المتصور لكنهم يقولون انه متى ورد الايمان المتصور لا تنفي ملكة الايمان الغير المتصور بل تبقى الملكتان مجتمعتين في واحد بعينه الا انه لا يظهر ايضاً صواباً ان تبقى ملكة الايمان الغير المتصور بغير عمل في من يوجد فيه الايمان المتصور

فينبغي اذن القول بان لا تباين بين ملكة الايمان المتصور وملكة الايمان

الغير المتصور . وتحقيق ذلك ان الملكة تتغير باعتبار ما يرجع اليها بالذات  
ولما كان الايمان كلاً للعقل كان ما يرجع الى العقل يرجع الى الايمان بالذات  
واما ما يرجع الى الارادة فليس يرجع بالذات الى الايمان فتتغير به ملكة  
الايمان . والايمان المتصور والغير المتصور انما يتغيران باعتبار ما يرجع الى  
الارادة وهو المحبة لا باعتبار ما يرجع الى العقل فليسا اذن ملكتين متغيرتين  
اذما اجيب على الاول بان كلام الرسول ينبغي ان يحل على نقصان  
متى كان من حقيقة الناقص فانه حينئذ متى جاء الكامل ينتفي الناقص كما  
انه متى حصلت المشاهدة الجلية ينتفي الايمان الذي من حقيقته ان يتعلق  
بالغير المنظورات . واما متى لم يكن النقصان من حقيقة الشيء الناقص فما  
كان ناقصاً يصير هو عينه كاملاً كالطفولية فانها ليست من حقيقة الانسان  
ولذا فمن كان طفلاً فهو بعينه يصير رجلاً وخلو الايمان عن الصورة ليس  
من حقيقته بل انما يحدث له بالعرض كما تقدم فالايان الغير المتصور اذن  
يصير بعينه متصوراً

وعلى الثاني بان ما يفعل الحياة في الحيوان هو من حقيقته لكونه صورته  
الذاتية وهو النفس ولذلك لا يمكن ان يصير الميت حياً بل ما هو ميت وما  
هو حي متغيران بالنوع واما ما يحل الايمان متصوراً او حياً فليس من ماهيته  
فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان النعمة تحدث الايمان ليس عند اول وجوده في  
الانسان فقط بل ما دام موجوداً فيه ايضاً فقد اسلفنا في ق ١ م ١٠٤  
ف ١ ان الله يفعل دائماً تبرير الانسان كما ان الشمس تفعل دائماً اثاره الهواء  
فالنعمة اذن ليست اذا حصلت للمؤمن اقل تأثيراً منها اذا حصلت للغير المؤمن

فإنها تعمل في كليهما الايمان اذ انها تقرره وتكمله في الواحد وتحدث في الآخر - او يقال ان عدم احداث النعمة الايمان في المؤمن انما هو بالعرض اي بسبب استعداد المحل كما ان الخطيئة الميتة الثانية بعكس ذلك لا تنفي النعمة عنم فقدما بالخطيئة الميتة الأولى وعلى الرابع بانه متى صار الايمان المتصور غير متصور فلا يتغير بذلك الايمان بل محله الذي هو النفس فانه تارة يوجد فيه الايمان بتغير المحبة وتارة مع المحبة

### الفصل الخامس

في ان الايمان هل هو فضيلة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الايمان ليس فضيلةً فان غاية الفضيلة هي الخير لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها خيراً كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٠ ٢ وغاية الايمان الحق . فهو اذن ليس فضيلةً

٢ وايضاً ان الفضيلة الموهوبة اكل من المكسوبة . والايمان لتقصانه ليس 'يجعل' في جملة الفضائل العقلية المكسوبة كما يستفاد من قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٠ ٦ فلان لا 'يجعل' فضيلة موهوبة أولى

٣ وايضاً ان الايمان المتصور والايمان الغير المتصور متحدان نوعاً كما مر في الفصل الآنف . والايمان الغير المتصور ليس فضيلةً اذ ليس له علاقة بسائر الفضائل . فاذا كذلك الايمان المتصور ليس فضيلةً

٤ وايضاً ان النعم المحببة والثمار مغايرة للفضائل . والايمان 'يجعل' في جملة النعم المحببة في ١ كور ١٢ : ٩ وفي جملة الثمار ايضاً في غلا ٥ : ٢٣ .

## فليس اذن فضيلة

لكن يمرض ذلك ان الانسان يبرر بالفضائل لان البر هو الفضيلة كلها  
كما في كتاب الاخلاق ٥٠ والانسان يبرر بالايمان كقوله في رو ١٥  
اذ قد بررنا بالايمان فلنا سلام ٠ فالايان اذن فضيلة

والجواب ان يقال ان الفضيلة البشرية هي التي بها يصير الفعل البشري  
جميلاً كما مر في اول الثاني مب ٥٦ ف ٣ فكل ملكة هي دائماً مبدأ للفعل  
الجميل يجوز ان يقال لها فضيلة بشرية والايمان المتصور ملكة من هذا القبيل  
لانه لما كان التصديق هو فعل العقل المذعن للحق بامر الارادة كان لابد  
لكمال هذا الفعل من امرين احدهما ان يتوجه العقل دائماً نحو خيره الذي هو  
الحق والثاني ان ينحو دائماً نحو الغاية القصوى التي من اجلها تذهن الارادة  
للحق وكلاهما حاصل في فعل الايمان المتصور فان من حقيقة الايمان ان  
يتوجه العقل دائماً نحو الحق لامتناع تعلق الايمان بشيء باطل كما مر في  
مب ١ ف ٣ والحببة التي تصور الايمان تجعل الارادة متوجهة دائماً نحو الغاية  
الجميلة ولنا كان الايمان المتصور فضيلة ٠ واما الايمان الغير المتصور فليس  
بفضيلة فان فعله وان حصل له الكمال المقتضى من جهة العقل ليس له الكمال  
المقتضى من جهة الارادة كما انه لو وجدت العفة في القوة الشهوانية ولم توجد  
الفطنة في القوة النطقية لم تكن العفة فضيلة كما مر في اول الثاني مب ٦٥  
ف ١ فان فعل العفة يقتضي فعل النطق وفعل الشهوانية كما ان فعل الايمان  
يقتضي فعل الارادة وفعل العقل

اذما اجيب على الاول بان الحق هو في نفسه خير العقل لانه كماله  
فالايان اذن من حيث يوجه العقل نحو الحق له نسبة الى خير ما ولكنه  
فوق ذلك من حيث يتصور بالحببة له ايضاً نسبة الى الخير الذي هو باعتباره



## موضوع الارادة

وعلى الثاني بان الايمان الذي عليه كلام الفيلسوف يستند الى الدليل العقلي الذي ليس بمعصوم ويجوز تعلقه بشيء باطل فليس اذن فضيلةً وأما الايمان الذي عليه كلامنا فيستند الى الحق الالهي الذي هو معصوم ويمتنع تعلقه بشيء باطل فيجوز ان يكون فضيلة

وعلى الثالث بان الايمان المتصور والايمان الغير المتصور ليسا متغايرين نوعاً كأنهما مندرجان في نوعين متغايرين ولكنهما متغايران تنال الكمال والتأص في نوع واحدٍ بعينه وعليه فالايان الغير المتصور لكونه ناقصاً لا يبلغ الى كمال حقيقة الفضيلة لان الفضيلة ضربٌ من الكمال كما مر في الطبيعيات كـ ٧

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان الايمان الذي يُجمل في جملة الفضائل المجانة هو الايمان الغير المتصور لكن هذا باطل لأن النعم المجانة المذكورة هناك ليست مشتركة بين كافة اعضاء الكنيسة ولهذا قال الرسول هناك « ان للنعم اقساماً » ثم قال فيعطى واحدٌ هنا ويعطى آخر ذاك . والايمان الغير المتصور مشترك بين كافة اعضاء الكنيسة لان عدم الصورة ليس من جوهره باعتبار كونه موهبةً مجانيةً — فينبغي القول اذن بان المراد بالايمان هناك صفة من صفاته العالية كرابطة جاش الايمان على ما قال الشارح او كلام الايمان . وانما يُجمل من الثمار باعتبار ما في فعله من لذة اليقين ولهذا فسر الشارح عند تفسيره الثمار المذكورة في غلا ٥ بتيقن الغير المنظورات



### الفصل السادس

في ان الايمان هل هو واحد

ينتهي الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس الايمان واحداً فكما ان الايمان موهبة من الله كما في افس ٢ : ٨ كذلك يجعل الحكمة والعلم ايضاً في جملة مواهب الله كما في اش ١١ : ٢٠ والفرق بين الحكمة والعلم ان الحكمة تتعلق بالازليات والعلم يتعلق بالزمنيات كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ولما كان الايمان يتعلق بالازليات وبعض الزمنيات لم يكن واحداً في ما يظهر بل متعدد

٢ وايضاً ان الاقرار هو فعل الايمان كما مر في البحث الأنف ف ١٠ والاقرار بالايمان ليس واحداً بعينه عند الجميع لان ما تقر بأنه حدث كان الآباء المتقدمون يقولون بأنه سيحدث كما يظهر من قوله في اش ٧ : ١٤ «ها ان العذراء ستحمل» فليس الايمان اذن واحداً

٣ وايضاً ان الايمان مشترك بين جميع المؤمنين بالمسيح. ويمتنع حصول عرض واحد في محال مختلفة. فيمتنع اذن ان يكون للجميع ايمان واحد لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ٤ : ٥ «رب واحد وايمان واحد»

والجواب ان يقال اذا اريد بالايمان الملكية جاز ان يُعتبر على نحوين اولاً من جهة موضوعه وهو بهذا الاعتبار واحد لان موضوعه الصوري هو الحق الاول الذي بالتزامنا اياه نصدق بكل ما يندرج تحت الايمان. وثانياً من جهة محله وهو بهذا الاعتبار يختلف باختلاف المؤمنين ومن الذين ان الايمان كبيره من الملكات يستفيد حقيقته النوعية من حقيقة موضوعه

الضرورة ولكن يستفيد حقيقة الشخصية من محله فإذا اعتبر من حيث هو ملكة بها نؤمن كان واحداً نوعاً ومتغيراً عدداً بتغير المؤمنين — وإذا أريد به الشيء النسبي يؤمن به كان بهذا الاعتبار أيضاً واحداً لأن ما يؤمن به الجميع واحد بعينه وإذا كانت الأمور الإيمانية التي يمتد بها الجميع بوجه العموم متعددة فهي كلها تُردُّ إلى واحد

إذا أُجيب على الأول بأن التزيمات التي يتعلق بها الإيمان لا تعتبر موضوعاً للإيمان إلا بالنسبة إلى شيء أزلي وهو الحق الأول كما مر في مـب ١ ف ١ فيكون الإيمان الذي يتعلق بالتزيمات والذي يتعلق بالازليات واحداً وليس كذلك الحكمة والعلم فانهما ينظران في التزيمات والازليات باعتبار حقائقها الخاصة

وعلى الثاني بأن اختلاف الماضي والمستقبل لا يحصل عن اختلاف في الشيء المؤمن به بل عن اختلاف نسبة المؤمنين إلى ذلك الشيء الواحد كما مر أيضاً في أول الثاني مـب ١٠٣ ف ٤

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض يجبه على تغير الإيمان بالعدد

### الفصل السابع

في أن الإيمان حل هو أول الفضائل

يتخطى إلى السابع بأن يقال : يظهر أن ليس الإيمان أول الفضائل فقد قال الشارح في تفسير قوله في لو ١٢: ٤: « أقول لكم يا أحبائي : » « الشجاعة هي أساس الإيمان » والاساس متقدم على ما هو اساس له - فليس الإيمان إذن هو الفضيلة الأولى

٢ وايضاً قال بعض الشراح في تفسير قوله في مز ٣٦ لا تتر « الرجاء يؤدى إلى الإيمان » والرجاء فضيلة كما سيأتي في مـب ١٧ ف ١ - فليس

### الايان اذن اول الفضائل

٣ وايضاً قد تقدم في ف ٢ ومب ٢ ف ٩ ان طاعة المؤمنين لله تحمل عقله على التصديق بالامور الایمانية . والطاعة ايضاً فضيلة . فليس الايمان اذن هو الفضيلة الأولى

٤ وايضاً ليس الايمان الغير التصور اساساً بل الايمان المتصور كما قال الشارح في ١ كور ١١ : ٣ . والايمان انما يتصور بالهبة كما مر في ف ٣ . فهو اذن انما يكون اساساً بالهبة . فالهبة اذن اولى منه بان تكون اساساً لان الاساس هو الجزء الاول من البناء . فيظهر اذن انها متقدمة على الايمان

٥ وايضاً ان ترتب الملكات يُعتبر بحسب ترتب الافعال . وفعل الارادة الذي تكمله الهبة متقدم في فعل الايمان على فعل العقل الذي يكمله الايمان تقدم الملة على الملول . فالهبة اذن متقدمة على الايمان . فليس الايمان اذن اول الفضائل

لكن يبارض ذلك قول الرسول في عبر ١ : ١١ « الايمان هو جوهر المرجوات » والجوهر يتضمن حقيقة الاول . فالايان اذن هو اول الفضائل والجواب ان يقال ان شيئاً يمكن ان يتقدم آخر على نحوين بالثبات وبالعرض - اما بالثبات فالايان متقدم على جميع الفضائل لانه لما كانت الغاية في المفعولات هي المبدأ كما مر في اول الثاني مب ١٣ ف ٣ ومب ٣ ف ٤ وجب ان تكون الفضائل الالهوتية التي موضوعها الغاية القصوى متقدمة على سائر الفضائل . وانهاية القصوى ايضاً ينبغي ان يكون وجودها في العقل متقدماً على وجودها في الارادة لان الارادة لا تميل الى شيء الا باعتبار تصور العقل له . وعليه لما كانت الغاية القصوى تحصل في الارادة بالرجاء والهبة وفي العقل بالايمان وجب ان يكون الايمان اول الفضائل كلها

لان المعرفة الطبيعية لا يمكن ان تبلغ الى الله من حيث هو موضوع السعادة على نحو ما يتوجه اليه الرجاء والمهبة - ولما بالعرض فيجوز ان يتقدم بعض الفضائل الايمان فان العلة التي بالعرض متقدمة بالمرض . وازالة العائق من قبيل العلة التي بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ وهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان بعض الفضائل متقدم بالمرض على الايمان من حيث تزيل ما يحول دونه من العوائق كما تزيل الشجاعة الخوف الغير المرتب الذي يحول دون الايمان وكما يزيل التواضع الكبرياء التي بها يأبى العقل ان ينحلق الايمان ومثل ذلك يجوز ان يقال على بعض الفضائل الأخر وان لم تكن فضائل حقيقة الابداء على تقدم الايمان كما قال اوغسطينوس سيفي رده على يوليانيوس ك ٤

#### وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجب على الثاني بان الرجاء لا يمكن ان يؤدي بالاجمال الى الايمان اذ لا يمكن ان ترجى السعادة الابدية ما لم يعتقد امكانها لامتناع تعليق الرجاء بالاستمالة كما يتضح مما مر في اول الثاني مب ٤٠ ف ١ الا انه يمكن ان يؤدي الى الثبات في الايمان او الى شدة الاستمالة به وهذا الاعتبار يقال انه يؤدي الى الايمان

وعلى الثالث بان الطاعة تطلق على معنيين فقد يراد بها ميل الارادة الى اتمام الوسايا الالهية وهي ليست بهذا المعنى فضيلة خاصة ولكنها تدخل بالعموم في كل فضيلة لان رسوم الشريعة الالهية تتعلق بجميع افعال الفضائل كما مر في اول الثاني مب ١٠٠ ف ٢ وهذا الاعتبار كان لا بد للايمان من الطاعة . وقد يراد بها ميل الى اتمام الوسايا باعتبار ما تتضمنه من حقيقة الواجب وهي بهذا المعنى فضيلة خاصة ونوع من المدالة لانها تعطى الرئيس ما يجب له

بطاعته وهي بهذا الاعتبار متأخرة عن الايمان الذي به يظهر للانسان ان الله  
رئيس يجب طاعته

وعلى الرابع بان حقيقة الاساس لا تنفي ان يكون اول قسط بل ان  
يكون ايضاً مرتبطاً بسائر اجزاء البناء لانه لا يكون اساساً الا اذا اتصلت به  
سائر اجزاء البناء وارتباط البناء للزوجي يحصل بالحببة كقوله في كولوسي ٣ :  
١٤ «وفوق جميع هذه ابسوا المحبة التي هي رباط الكمال» وعلى هذا ينتج ان  
يكون الايمان اساساً بدون المحبة لكن لا يلزم من ذلك ان المحبة متقدمة على  
الايمان

وعلى الخامس بان فعل الارادة يتقدم الايمان لكن ليس فعل الارادة  
المشهور بالمحبة فان هذا الفعل يقتضي تقدم الايمان لانه لا يمكن للارادة ان  
توجه نحو الله بحسب كامل ما لم يكن العقل مؤمناً به ايماناً مستقيماً  
الفصل الثامن

فيما ان الايمان هل هو آية من العلم ومن سائر الفضائل العقلية

ينحصر الى الثامن بان يقال : يظهر ان الايمان ليس آية من العلم ومن سائر  
الفضائل العقلية فان الشك مقابل لليقين فيظهر ان ما كان ابعد عن  
الشك فهو ايقن كما ان ما كان اقل ملازمة للسواد فهو اشدّ يابضاً . والقهم  
والعلم والحكمة لا يلبسها شك في ما تتعلق به واما المؤمن فقد يخالفه احياناً  
ريب فيشك في الامور الايمانية . فليس الايمان اذن ايقن من الفضائل  
العقلية

٢ وايضاً ان الرؤية ايقن من السماع . والايمان هو من السماع كما في  
رو ١٠ : ١٧ « والقهم والعلم والحكمة تشتمل على نوع من الرؤية العقلية .  
فالسلم اذن او القهم ايقن من الايمان

٣ وايضاً كما كان شيء مما يرجع الى الفهم اكمل كان ايقن . والفهم اكمل من الايمان لان الايمان يؤدي الى الفهم كقول اش ٧ : ٩ في رواية «ان لم تصدر قوا فلن تفهموا» وقد قال اوغسطينوس في الثالث ١٤ «العلم يؤدي الى الايمان» فيظهر اذن ان العلم او الفهم ايقن من الايمان لكن يعارض ذلك قول الرسول سيف ٢ : ١٣ «لما تلقى من الله» (يعني بالايمان) لم تلتقوا بذلك كلمة الناس بل كما هو في الحقيقة كلمة الله . ولا شيء ايقن من كلمة الله . فليس العلم اذن ولا شيء آخر ايقن من الايمان

والجواب ان يقال ان من الفضائل العقلية اثنتين تتعلقان بالحدوث وهما الفطنة والصناعة كما مر في اول الثاني مب ٥٧ ف ٤ و ٥ وهاتان يفضلهما الايمان بقية باعتبار موضوعه لكونه يتعلق بالازليات التي لا يمكن ان تكون على خلاف ما هي عليه . واما الفضائل الثلاث الباقية العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم فتتعلق بالضروريات كما مر هناك ايضاً . الا انه ينبغي ان يعلم ان الحكمة والعلم والفهم تعتبر من وجيزين اولاً من حيث يحلها الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ فضائل عقلية وثانياً من حيث تجعل من مواهب الروح القدس فعلى الوجه الاول يجب ان يقال ان اليقين يجب اعتباره من وجيزين اولاً من جهة علة اليقين فما كانت عتمة يقين يقال انه ايقن والايمان بهذا الاعتبار ايقن من الفضائل الثلاث المتقدمة لانه يستند الى الحق الالهي وهي تستند الى الدليل العقلي وثانياً من جهة محله فما كان عقل الانسان اتم ادراكاً له يقال انه ايقن ولما كان ما يتعلق به الايمان فوق عقل الانسان بخلاف ما يتعلق به الفضائل الثلاث المتقدمة كان الايمان بهذا الاعتبار اقل يقيناً منها الا انه لما كان كل شيء يحكم عليه باعتبار علته مطلقاً وباعتبار استمداد

محلّه من وجهه كان الايمان ايقن مطلقاً والفضائل الأخر المتقدمة ايقن من وجهه اي بالنسبة اليها . وكذلك ايضاً اذا اعتبرت الفضائل الثلاث المتقدمة من حيث هي من مواهب الحياة الحاضرة كان للايمان اليها نسبة المبدأ الذي بُني عليه وتقتضي تقدمه فهو اذن بهذا الاعتبار ايضاً ايقن منها

اذً اوجب على الاول بان ذلك الشك لا يحصل من جهة علة الايمان بل من جهتنا باعتبار علم ادراكنا الامور الايمانية بالعقل ادراكاً كاملاً وعلى الثاني بان الرؤية ايقن من السماع عند تساوي الطرفين اما اذا كان من يُسمع منه عاجزاً جداً لنظر الرائي فالسماع حينئذٍ ايقن من الرؤية كما ان القليل العلم يكون لما يسمعه من التزير العلم اكثر يقيناً منه لما يراه بعقله فبالاخرى اذن يكون الانسان لما يسمعه من الله المعصوم عن الخطأ اكثر يقيناً منه لما يراه بعقله الغير المعصوم عن الخطأ

وعلى الثالث بان كمال الفهم والعلم يفوق معرفة الايمان من حيث زيادة الجلاء في الرؤية لا من حيث زيادة اليقين في الاعتقاد لان يقين الفهم او العلم باعتبار كونهما موهبتين يحصل كله عن يقين الايمان كما يحصل يقين معرفة النتائج عن يقين المبادئ واما باعتبار كون العلم والحكمة والفهم فضائل عقلية فهي تستند الى نور العقل الطبيعي وهذا اقل يقيناً من كلمة الله التي اليها يستند الايمان

#### المبحث الخامس

في اهل الايمان - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في اهل الايمان والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالته الاولى ايمان - ٢ في ان الشياطين هل لم ايمان - ٣ في ان المبندعة الذين ضلوا في احدى عقائد الايمان هل لهم ايمان بسائر العقائد - ٤ في ان اهل الايمان هل يتفاضلون في الايمان



### الفصل الاول

في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالته الاولى ايمان

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن للملاك او للانسان في حالته الاولى ايمان فقد قال هوغو الوكتور في الاسرار ك ١ « ليس للانسان عين مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فهو لا يستطيع ان يرى الله والاشياء التي في الله » والملاك كان له في حالته الاولى قبل عصمه او سقوطه عين مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فهو كان يرى الاشياء في كلمة الله كما قال اوغوستينوس في تفسيره تك ك ٢ وكذلك يظهر ان الانسان ايضاً كان له في حال البرارة عين مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فقد قال هوغو الوكتور في احكامه « عرف الانسان ( في الحالة الاولى ) خالقه لا بتلك المعرفة التي تحصل خارجاً بالسماع فقط بل بتلك المعرفة التي تحصل داخلياً بالوحي ولا بتلك المعرفة التي بها يلمس الآن المؤمنون الله بالايمان وهو محتجب عنهم بل بتلك المعرفة التي كان بها يرى على وجه أجلى بتجليه للنظر العقلي فلم يكن اذن للانسان او للملاك في حالته الاولى ايمان

٢ وايضاً ان معرفة الايمان تحصل على سبيل اللغز وليست جلية كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الآن نظري في مرآة على سبيل اللغز » والحالة الاولى لم يكن فيها غموض لا عند الانسان ولا عند الملاك لان الظلمة هي عقاب الخطيئة . فالايان اذن لم يكن ممكناً وجوده في الحالة الاولى لا عند الانسان ولا عند الملاك

٣ وايضاً قال الرسول في رو ١٠ : ١٧ « الايمان من السماع » وهذا لم يكن له محل في حالة الملاك او الانسان الاول اذ لم يكن هناك سماع من آخر . فلم يكن اذن في تلك الحالة ايمان لا عند الانسان ولا عند الملاك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن » والانسان والملاك كانا في الحالة الاولى على حال الدنو الى الله . فكان الايمان اذن ضروريا لهما

والجواب ان يقال ذهب بعض الى انه لم يكن عند الملائكة قبل العصمة والسقوط ولا عند الانسان قبل الخطيئة ايمان لما كان حينئذ من تجلي الامور الالهية لنظرهم العقلي . الا انه لما كان الايمان هو برهان النبر المنظورات كما قال الرسول وبالايمان يصدق بالاشياء التي لا ترى كما قال اوغسطينوس لم يكن ينافي حقيقة الايمان الادلك التجلي الذي به يصير ما يتعلق به الايمان بالاثبات ظاهراً او منظوراً . والموضوع الثاني للايمان هو الحق الاول الذي رؤيته تفعل السعادة وتحمل عمل الايمان فاذا لم يكن للملاك قبل العصمة ولا للانسان قبل الخطيئة تلك السعادة التي بها يرى الله بذاته كان من البين انه لم يكن لهما من جلاء المعرفة ما ينافي حقيقة الايمان ومن ثمة فاذا لم يكن لهما ايمان فاذا كان لا ان ما يتعلق به الايمان كان مجهولاً لهما بالكلية . واذا كان الانسان والملاك قد خلقا على مجرد الحال الطبيعية كما ذهب بعض فربما جاز القول بانه لم يكن عند الملاك قبل العصمة ولا عند الانسان قبل الخطيئة ايمان فان معرفة الله بالايمان هي فوق معرفته بالفطرة الطبيعية ليس في الانسان فقط بل في الملاك ايضاً . الا انه لما كان قد مر لنا في ق ١ مب ٩٥ ف ١ ان الانسان والملاك خلقا في حال النعمة وجب ان يقال ان تلك النعمة المفاضة عليهما والغير التكتملة بعد حصل لهما بنوع من ابتداء السعادة المرجوة وهذه تبتدى في الارادة بالرجاء والمحبة وفي العقل بالايمان كما مر في المبحث الآف ٧ فوجب من ثمة ان يقال ان الايمان كان موجوداً في الملاك قبل العصمة وفي الانسان قبل الخطيئة

لكن ينبغي ان يُعتبر ان موضوع الايمان شيئاً بمنزلة الصورة وهو الحق  
الاول الجاوز لكل ادراك طبيعي في المخلوقات وشيئاً بمنزلة المادّة وهو مانصدق  
به بناءً على استمساكنا بالحق الاول . فالإيمان باعتبار الاول يوجد بالأجل  
عند كل من حصلت له معرفة الله قبل حصوله على السعادة المستقبلية باستمساكه  
بالحق الاول اما باعتبار الثاني اى مادة الايمان فنهُ ما يؤمن به بعض ويعلمهُ  
بعض آخر علماً جلياً حتى في الحال الحاضرة كما مرّ في مب ا ف ه وباعتبار  
هذا أيضاً يجوز ان يقال ان الملائكة قبل العصمة والانسان قبل الخطيئة عرفا  
معرفةً جلية من الاسرار الالهية ما لا نستطيع الآن ان نعرفهُ الا بالايمان  
اذاً اجيب على الاول بانه وان كان كلام هوغو وكتوري مما يعتد به دون  
ان يكون له قوة الكلام المنزل يجوز مع ذلك ان يقال ان النظر العقلي الذي  
لا يجب معه الايمان هو ما يحصل في الوطن ويرى به الحق الفائق الطبيعة بذاته  
وهذا النظر العقلي لم يكن للملائكة قبل العصمة ولا للانسان قبل الخطيئة وانما  
كان لهما نظر عقلي اعلى من نظرنا كاتابه ادنى منا الى الله وكانا من ثمه بقدر ان  
يدركا جلياً من آثار الله واسراره اكثر مما تقدر نحن ان ندركهُ فلم يكن اذن  
عندهما ايمان يلتصسان به الله الغائب عن نظرهما كما نلتصمهُ نحن فانه تعالى  
كان حاضراً عندهما بنور الحكمة اكثر من حضوره عندنا وان لم يكن  
حضوره عندهما كحضوره عند السعداء بنور المجد

وعلى الثاني بانه لم يكن في حالة الانسان او الملائكة الاولى ظلمة الذنب  
او العقاب بل انما كان يشقى عقل الانسان والملائكة ظلمة طبيعية تعتبر بها كل  
خلقة مظلمة بالتّياس الى عظم النور الالهي وهذه الظلمة تكفي لحقيقة  
الايمان

وعلى الثالث بان الحالة الاولى لم يكن فيها سماعٌ من انسان متكلم خارجاً

بل من الله المرحي داخلاً على حد ما كان يسمع الانبياء كقوله في مز ٨٤ : ٩  
«سمع ما يتكلم به في الرب اله»

### الفصل الثاني

في ان الشياطين هل لهم ايمان

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس للشياطين ايمان فقد  
قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ان الايمان يوجد في ارادة  
المؤمنين . والارادة التي بها يريد احد ان يؤمن بالله ارادة صالحة .  
وليس للشياطين ارادة صالحة عن تعمد كما مر في ١ مب ٦٤ ف ٢ فيظهر  
اذن ان ليس لهم ايمان

٢ وايضاً ان الايمان موهبة من مواهب النعمة الالهية كقوله في افس  
٨: ٢ «انكم بالنعمة مخلفون بواسطة الايمان . انما هو موهبة الله» والشياطين  
خسروا بالخطيئة المواهب المجانية كما قال الشارح في تفسير قول هوشع ١ : ٣  
«هم يلفنون الى الهة اجنبية ويجنون اقراص الزيب» فلم يبق اذن في الشياطين ايمان  
بعد الخطيئة

٢ وايضاً يظهر ان الكفر هو اعظم الخطايا كما قال اوغسطينوس في  
تفسيره قول يو ١٥ : ٢٢ «لولا انكم لم تكن لهم خطيئة اما الآن  
فليس لهم حجة في خطيئتهم» وخطيئة الكفر توجد في بعض الناس فلو كان  
للشياطين ايمان لكانت خطيئة بعض الناس اعظم من خطيئة الشياطين وهذا  
باطل في ما يظهر . فليس للشياطين اذن ايمان

لكن يعارض ذلك قوله في يع ٢ : ١٩ «الشياطين يؤمنون ويرعدون»  
والجواب ان يقال ان عقل المؤمن يصدق بموضوع الايمان ليس لانه يراه  
في نفسه او ضمن البادئ الاول اليته بانفسها بل امتثالاً لامر الارادة كما

نقدم في مب ١ و ٢ و ٤ . وتحريك الارادة العقل الى التصديق يمكن حدوثه من وجهين اولاً من ميل الارادة الى الخير والايمان بهذا المعنى فضل محمود وثانياً من اقتناع العقل بالحكم بوجوب تصديق ما يقال وان لم يكن اقتناعه بذلك حاصلًا عن وضوح الامر كما انه لو اخبر نبي من قبل الله بامر قبل وقوعه واستدل على صدق قوله باجاء الميت فان عقل الناظر يقتنع بهذه الآية فيقرر عنده ان ذلك القول هو من قبل الله الذي لا يكذب وان لم يكن ذلك الامر اخبر به قبل وقوعه يئس في نفسه فلا تتفي بذلك حقيقة الايمان . فلا بد اذن من القول بان الايمان على الوجه الاول محمود في المؤمنين بالسيح وهو ليس بهذا الوجه موجوداً في الشياطين بل انما يوجد فيهم بالوجه الثاني فانهم يشاهدون ادلة كثيرة واضحة يطمون منها ان تعاليم الكنيسة هو من قبل الله وان لم يشاهدوا الاشياء التي تعلمها الكنيسة كثلث الله وتوحده او ما يشبه ذلك

اذ اوجب على الاول بان ايمان الشياطين اضطراري على نحو ما لحصله فهم عن وضوح الادلة فليس فيه لارادتهم فضل يستوجب الثناء وعلى الثاني بان الايمان الذي هو موهبة من مواهب النعمة يحمل الانسان على التصديق بما يحدثه فيه من الميل الى الخير وان لم يكن كاملاً ولذلك فالايمان الذي للشياطين ليس موهبة من مواهب النعمة بل انما يضطرون اليه بدكاء العقل الطبيعي

وعلى الثالث بان الشياطين يسوؤهم كون ادلة الايمان هي من الوضوح بحيث تضطرم الى التصديق فلا يقل من ثمة شرم البتة بايمانهم



### الفصل الثالث

في ان التبذع الذي يحدد العقائد الایمانية هل يمكن ان يكون له بالعقائد الأخر ایمان غير متصور

يغطي الى الثالث بان يقال: يظهر ان التبذع الذي يحدد احدى العقائد الایمانية يمكن ان يكون له بالعقائد الأخر ایمان عار عن الصورة اذ ليس عقل التبذع الطبيعي اقدر من عقل الكاثوليكي . وعقل الكاثوليكي يحتاج في تصديقه بآية عقيدة ایمانية الى معونة موهبة الایمان . فيظهر اذن ان التبذعة ايضاً لا يستطيعون ان يصدقوا ببعض العقائد من دون موهبة الایمان العاري عن الصورة ٢ وايضاً كما يندرج تحت الایمان عقائد متعددة كذلك يندرج تحت العلم الواحد كالمساحة نتائج متعددة . وقد يمكن لانسان ان يكون عالماً ببعض نتائج علم المساحة دون بعض . فيمكن اذن ان يكون مؤمناً ببعض العقائد الایمانية دون بعض

٣ وايضاً كما ان الانسان يطيع الله في تصديقه بالعقائد الایمانية كذلك بطيعة في رعاية الرسوم التاموسية . وهو يمكن له ان يكون مطيعاً في بعض الرسوم دون بعض . فيمكن له اذن ان يؤمن ببعض العقائد دون بعض لكن يمارس ذلك انه كما ان الخطيئة الميتة تنافي المحبة كذلك مجود عقيدة واحدة تنافي الایمان . والمحبة لا تبقى في الانسان بعد خطيئة ميتة واحدة . فكذلك الایمان ايضاً لا يبقى فيه بعد مجود عقيدة واحدة

والجواب ان يقال ان التبذع الذي يحدد عقيدة واحدة ليس له ملكة الایمان لا متصورة ولا غير متصورة وتحققه ان نوع كل ملكة يتوقف على حقيقة موضوعها الصورية فان زالت هذه امتنع بقاء نوع الملكة . والموضوع الصوري للایمان هو الحق الاول على حسب ما أعلن في الكتاب المقدس وفي تعليم

الكنيسة فأذاً كل من لا يستمسك بتعليم الكنيسة على أنه قاعدة الهية معصومة  
 عن الخطأ لصدوره عن الحق الأول المعلن في الكتاب المقدس فليس له ملكة  
 الايمان بل انما يعتقد ما يعتقد من امور الايمان بغير طريقة الايمان كما ان من  
 تقرر في ذهنه نتيجة من النتائج وهو يجهل سبيل البرهان عليها لم يكن له بها  
 علم بل رأي فقط كما هو ظاهر وواضح ان من يستمسك بتعليم الكنيسة على  
 أنه القاعدة المعصومة عن الضلال يصدق بكل ما تعلمه الكنيسة والا فاذاً  
 كان يستمسك بما تعلمه الكنيسة بما يشاء ويتركها بما يشاء فهو ليس بمستمسك  
 بتعليمها على أنه القاعدة المعصومة عن الضلال بل بارادته . وبذلك يتضح  
 ان المبتدع الذي يصر على جحدوده إحدى العقائد ليس مستمداً لأن تبع تعليم  
 الكنيسة في كل شيء (لأنه اذا لم يكن مصرّاً على ذلك فليس مبتدعاً بل ضالاً  
 فقط) وبذلك يتضح ان من كان مبتدعاً على هذه الصورة في عقيدة  
 واحدة فليس له ايمان سائر العقائد فقط بل رأي متعلق بارادته فقط  
 اجب اذاً على الاول بان سائر العقائد التي لا يضل فيها المبتدع لا  
 يعتقدونها على نحو ما يعتقدونها المؤمن اي باستمسكه مطلقاً بالحق الاول مما  
 يفتر فيه الانسان الى مساعدة ملكة الايمان بل انما يعتقدونها بارادته وحكمه الخاص  
 وعلى الثاني بان نتائج العلم الواحد المختلفة ثبت بطرق مختلفة يمكن  
 للانسان ان يعرف احدها دون الآخر ولهذا يمكن له ان يعرف بعض نتائج  
 العلم الواحد ويجهل البعض الآخر . واما العقائد الايمانية فاما يستمسك بها  
 من طريق واحد وهو طريق الحق الاول الموحى اليها في الكتاب المقدس  
 الذي ينبغي ان يحسن فهمه على حسب تعاليم الكنيسة ولهذا فن يمتسف هذا  
 الطريق ينحلو من الايمان بالكنيسة  
 وعلى الثالث بان رسوم التاموس المختلفة يمكن اسنادها اما الى اسباب

قريبة مختلفة وبهذا الاعتبار يمكن رعاية احدهما دون الآخر واما الى سبب واحد اول وهو الطاعة الكاملة لله وهذه يجيد عنها كل من يتعدى رعباً واحداً من رسوم الساموس كقوله في يع ٢ : ١٠ « من عثر في امر واحد فقد صار مجرمًا في الكل »

#### الفصل الرابع

في انه هل يمكن التفاضل في الايمان

ينحصر الى الرابع بان يقال : يظهر انه يتبع التفاضل في الايمان فان مقدار الملكة يتغير بحسب الموضوعات . وكل مؤمن فهو يؤمن بجميع العقائد الايمانية لان من جحد واحدة منها فقد فقد الايمان بالكلية كما تقدم في الفصل الآنف . فيظهر اذن انه يتبع التفاضل في الايمان

٢ وايضاً ما بلغ الدرجة العليا لا يقبل الاكثر والاقل . وحقيقة الايمان بالذات الدرجة العليا فان الايمان يقتضي ان يستمسك الانسان بالحق الاول فوق كل شيء . فهو اذن لا يقبل الاكثر والاقل

٣ وايضاً ان حكم الايمان في المعرفة المجانية حكم ادراك المبادئ في المعرفة الطبيعية لان عقائد الايمان هي المبادئ الأولى للمعرفة المجانية كما يظهر مما مر في مباحث ١ ف ٧ . وادراك المبادئ متساوي في جميع الناس . فالايان اذن متساوي في جميع الناس

لكن يمارض ذلك انه حيث يوجد القليل والكثير فهناك يوجد الاكثر والاقل . والايمان يوجد فيه الكثير والقليل فقد قال الرب لبطرس في متى ١٤ : ٣١ « يا قليل الايمان لماذا شككت » وقال للمرأة في متى ٢٨ : ١٥ « يا امرأة عظيم ايمانك » . فالتفاضل اذن في الايمان ممكن

والجواب ان يقال ان مقدار الملكة يجوز اعتباره من وجهين من جهة



الموضوع ومن جهة اشتراك الحل كما مر في أول الثاني مب ٥٢ ف ١ و ٢  
وموضوع الايمان يجوز اعتباره من وجهين من جهة حقيقته الصورية ومن  
جهة موضوعه المادي فموضوعه الصوري واحد وبسيط وهو الحق الاول كما  
مر في مب ١ ف ١ والايمان لا يثابر من هذه الجهة في المؤمنين بل هو  
واحد بالنوع في الجميع كما مر في مب ٤ ف ٦ واما موضوعه المادي فتكثر  
وجوز فيه التفاوت من جهة صراحته فيمكن لانسان واحد ان يؤمن صريحا باكثر  
مما يؤمن به آخر وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون لواحد ايمان اعظم بمعنى كونه  
اعظم صراحة - اما اذا اعتبر الايمان من جهة اشتراك الحل فذلك يحدث على  
نحوين فان فعل الايمان يصدر عن العقل وعن الارادة كما مر في ف ٢ وفي  
مب ١ ف ٤ فيجوز ان يكون الايمان في واحد اعظم من جهة العقل باعتبار  
زيادة اليقين والرسوخ ومن جهة الارادة باعتبار زيادة النشاط او الاخلاص  
او الثقة

اذن اجيب على الاول بان من يجحد باصرار شيئا مما يندرج تحت  
الايمان فليس له ملكة الايمان بخلاف من لا يؤمن بكل شيء صراحة ولكنه  
مستعد لان يؤمن بكل شيء فان لهذا ملكة الايمان وبهذا الاعتبار يكون  
لواحد من جهة الموضوع ايمان اعظم من ايمان الآخر من حيث يؤمن صريحا  
بامور اكثر كما تقدم

وعلى الثاني بان من حقيقة الايمان ان يفضل الحق الاول على كل شيء  
الا ان بعض الذين يفضلونه على كل شيء يفضلون غيرهم في انهم يدعون له  
باوفر يقين واعظم اخلاص وبهذا الاعتبار يحصل التفاصل في الايمان  
وعلى الثالث بان ادراك المبادئ يحصل بالطبيعة البشرية المتساوية في  
الجميع واما الايمان فيحصل بموهبة النعمة التي ليست متساوية في الجميع كما مر

في أول الثاني مب ١١٢ ف؛ فليس حكمهما واحداً ومع ذلك فقد يحصل في ادراك قوة المبادئ تفاوت بحسب التفاوت في ذكاء العقل

### المبحث السادس

#### في علة الايمان — وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في علة الايمان والبحث في ذلك يدور على مثلثين — ١ في ان الايمان هل هو موهوب للانسان من الله — في ان الايمان الغير المتصور هل هو موهوب

#### الفصل الاول

في ان الايمان هل هو موهوب للانسان من الله

يتطلى الى الاول بان يقال : يظهر ان الايمان ليس موهوباً للانسان من الله فقد قال اوغسطينوس في الثالث لـ ١٤ « العلم يلد فينا الايمان ويندوه وحميه ويؤيده » وما يولد فينا بالعلم يظهر انه بالآخرى مكسوب لا موهوب . فظهر اذن ان ان الايمان ليس يحصل فينا بفيض الهي

٢ وايضاً ما يبلغ اليه الانسان بسمعه ونظره يظهر انه حاصل له بالكسب . وهو يبلغ الى الايمان بما يراه من المعجزات ويسمعه من تعليم الايمان فقد قيل في يو : ٥٣ « عرف الأب انها الساعة التي قال له فيها يسوع ان ابنك حي » فآمن هو واهل بيته جميعاً « وفي رو ١٠ : ١٧ « الايمان من السماع » فالايان اذن يحصل للانسان بطريق الكسب

٣ وايضاً ما يتوقف على ارادة الانسان يمكن له اكتسابه . والايان يتوقف على ارادة المؤمنين كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين . فحوز اذن ان يحصل الايمان للانسان بطريق الكسب

لكن يمارض ذلك قوله في افس ٢ : ٨ « انكم بالنعمة مخلّصون بواسطة الايمان وذلك ليس منكم انما هو عطية الله »

والجواب ان يقال ان الايمان يقتضي امرين احدهما دعوة الانسان الى موضوعه وهذا يقتضيه الايمان الصريح بشيء والثاني تصديق المؤمن بما يدعى اليه من ذلك . ف باعتبار الاول لا بد ان يكون الايمان من الله لان الامور الايمانية تفوق العقل البشري فلا يصل اليها نظره ما لم يُوح بها الله ومن الناس من يوحى الله بها اليهم مباشرة كما اوحى بها الى الرسل والانبياء ومنهم من يدعوهم الله اليها بواسطة من يرسله من المبشرين بالايمان كقوله في رو ١٠ : ١٥ « كيف يُبشرون ان لم يُرسلوا » . وباعتبار الثاني اي تصديق الانسان بالامور الايمانية يمكن ان يتبرللايمان علتان احدهما باعثة في الخارج كشاهدة المجزة او كافتاح الانسان الباعث على الايمان وليس شيء من هذين علتة كافية فان الذين يشاهدون معجزة واحدة بعينها والذين يسمعون موعظة واحدة بعينها بعضهم يؤمن وبعضهم لا يؤمن فلا بد اذن من اثبات علتة اخري داخلية تحرك الانسان باطناً الى التصديق بالامور الايمانية . وهذه علتة كان اليبلاجيون يعملونها في مجرد اختيار الانسان فكانوا يقولون بان ابتداء الايمان منا من حيث انا نستمد من تلقاء انفسنا للتصديق بالامور الايمانية واما تمامه فمن الله الذي يدعونا الى ما يجب ان نؤمن به الا ان هذا باطل لانه لا كان الانسان بتصديقه بالامور الايمانية يرتقي الى ما فوق طبيعته وجب ان يكون ذلك حاصلًا له عن مبدأ فائق الطبع يحركه داخلاً وهو الله فالايان اذن باعتبار التصديق الذي هو فعله الاول موهوب من الله الذي يحرك اليه داخلاً بالنعمة

اذ اُجيب على الاول بان العلم يلد الايمان وينذوه بطريق الاقتناع الخارج الذي انما يحصل بعلم من العلوم واما علتة الايمان الاولى والخامسة فهي ما يحرك داخلاً الى التصديق

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض ايضاً يتجه على العلة الداعية خارجاً الى امور الايمان او الباعثة بالقول او بالفعل الى التصديق بها وعلى الثالث بان الايمان يتوقف على ارادة المؤمنين ولكن لا بد من تأهب الله ارادة الانسان بالنعمة لتسمو الى ما فوق الطبيعة كما تقدم قريباً

### الفصل الثاني

في ان الايمان الغير المتصور هل هو موهبة من الله

ينحصر الى الثاني بان يقال : يظهر ان الايمان الغير المتصور ليس موهبة من الله فقد قيل تـ ٣٢ : ٤ ان اعمال الله كاملة . والايمان الغير المتصور شيء ناقص . فليس اذن من اعمال الله

٢ وايضاً كما يقال لفعل انه قبيح الصورة لحلوه عن الصورة الواجبة كذلك يقال للايمان انه غير متصور لحلوه عن الصورة الواجبة . وفعل الخطيئة القبيح الصورة ليس من الله كما مر في اول الثاني مب ٧٩ ف ٢ . فاذاً كذلك الايمان الغير المتصور ليس من الله

٣ وايضاً ما يبرئه الله فانه يبرئه بالكلية فقد قيل في يو ٦ : ٢٣ « ان كان الانسان يحزن في السبت لثلاث ثمن شريعة موسى اتسخطون علي لاني ابرأت الانسان كله في السبت » والانسان يبرأ بالايمان من الكفر . فاذاً كل من يتلقى موهبة الايمان من الله فانه يبرأ ايضاً من جميع الخطايا . وهذا لا يتم الا بالايمان المتصور . فالايان المتصور اذن هو وحده موهبة من الله لا الايمان الغير المتصور

لكن يعارض ذلك ان بعض الشراح قال في تفسير ١ كور ١٣ « الايمان المجرد عن المحبة موهبة من الله » والايمان المجرد عن المحبة هو الايمان الغير المتصور . فالايان الغير المتصور اذن موهبة من الله

والجواب ان يقال ان التجرد عن الصورة امرٌ عديٌّ ولا بد من اعتبار  
ان العدم قد يكون من حقيقة النوع وقد لا يكون بل يطرأ على الشيء بعد  
حصوله على حقيقته النوعية كما ان عدم ما ينبغي من اعتدال الاخلاط هو من  
حقيقة نوع المرض واما التلون فليس من حقيقة نوع الشفاف بل هو ظاهرة  
عليه فاذا لما كان تعليل شيء بهلينا يراذبه تعليلُ بذلك العلة التي يحصل بها في  
نوعه لم يجوز ان يطل بما ليس علةً للعدم ما كان العدم من حقيقة نوعه فلا  
يجوز ان يطل المرض بما ليس علةً لعدم اعتدال الاخلاط الا انه يجوز ان  
يعلل الشفاف بشيء وان لم يكن علةً للتلون الذي ليس من حقيقة نوع الشفاف  
وعدم تصور الايمان ليس من حقيقة نوع الايمان اذ لما يقال له غير متصور  
لخلوه عن صورة خارجية كما مر في م ب ٤ ف ٤ فالايان الغير المتصور  
اذن يطل بما يعلل به مطلق الايمان وهو الله كما مر في الفصل الآنف فيزعم  
اذن مما تقدم ان الايمان الغير المتصور موهبة من الله

اذا اوجب على الاول بان الايمان الغير المتصور وان لم يكن كاملاً  
مطلقاً بكمال الفضيلة الا ان له من الكمال ما يكفي لحقيقة الايمان

وعلى الثاني بان قبح الفعل هو من حقيقة نوعه من حيث هو فعل ادبي  
كما مر في ق ١ م ب ٤٨ ف ١ فهو انما يقال له قبيح لخلوه عن الصورة  
الباطنية التي هي ما ينبغي من اعتدال احواله فلا يجوز اذنب تمليل الفعل  
القبيح بالله لانه تعالى ليس علة لقبح الفعل وان كان علة للفعل من حيث هو  
فعل<sup>٢</sup> - او يقال ان قبح الفعل لا يفيد عدم الصورة الواجبة فقط بل هيئة  
مضادة لما ايضاً فتكون نسبة القبح الى الفعل كمنسبة البطل الى الايمان فكما لا  
يصدر الفعل القبيح عن الله كذلك لا يصدر عنه الايمان الباطل ايضاً وكما ان  
الايمان الغير المتصور يصدر عن الله كذلك يصدر عنه الافعال التي هي جميلة

في جنسها وإن لم تكن مستكملة بالحجة كما يعرض كثيراً للخطأ  
وعلى الثالث بان من يتلقى من الله الايمان بدون الحجة فليس ببراً مطلقاً  
من الكفر لعدم اعماء ذنب الكفر السابق بل ببراً من وجه اي من حيث يقطع  
عن هذه الخطيئة . وكثيراً ما يحدث ان يترك واحد فعل احدي الخطايا  
مدفوعاً الى ذلك من الله ايضاً ولكنه لا يترك فعل خطيئة اخرى مدفوعاً الى  
ذلك بمجرد الله . وعلى هذا النحو قد يؤتى الله الانسان احياناً الايمان دون  
ان يؤتبه موهبة الحجة كما قد يؤتى بعض موهبة النبوة او نحوها من دون  
الحجة

### المبحث السابع

في معالومات الايمان — وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في معالومات الايمان والبحث في ذلك يدور على مشكلتين — ١ في  
ان الخشية هل هي معلول للايمان — ٢ في ان تطهير القلب هل هو معلول له

### الفصل الاول

في ان الخشية هل هي معلول للايمان

ينحصر الى الاول بان يقال : يظهر ان الخشية ليست معلولاً للايمان فان  
المعلول لا يتقدم العلة . والخشية تتقدم الايمان ففي سي ٢ : ٨ « ايها المتقون  
لرب آمنوا به » فليست الخشية اذن معلولاً للايمان

٢ وايضاً ليس شيء واحد بعينه علة للخضاعات والمغوف والرجاء ضدان  
كما مر في اول الثاني مب ٢٣ ف ٢ . والايمان يلد الرجاء كما قال الشارح في  
تفسير متى ١ : ٢٠ فهو اذن ليس علة للخشية

٣ وايضاً ليس شيء علة للصدور . وموضوع الايمان خير وهو الحق  
الاول وموضوع الخشية شر كما مر في اول الثاني مب ٤٢ ف ١ . والافعال

تستفيد حقيقتها النوعية من موضوعاتها كما مر هناك م ١٨ ف ٢. فليس  
الايان اذن علة للخشية

لكن يمرض ذلك قوله في م ١٨٢ « الشياطين يؤمنون ويترعدون »  
والجواب ان يقال ان الخشية حركة للقوة الشوقية كما مر  
في اول الثاني م ٤١ ف ١ وم ٤٢ ف ١ ومبدأ جميع الحركات الشوقية  
ما يتصور من خير او شر فينبغي اذن ان يكون مبدأ الخوف وجميع  
الحركات الشوقية تصوراً ما. والايان يحدث فينا تصور شروري عقابية يقضي  
الله بانزالها. فهو اذن علة الخوف الذي به يخشى صاحبه ان يعاقب من الله وهذا  
هو الخوف العبدى وهو ايضا علة الخوف الابنى الذي به يخشى صاحبه ان  
يفصل عن الله او يهرب من التشبه به تعالى باحترامه اياه من حيث نعتمد  
بالايان ان الله خير غير متناهي ومتعال غاية العلو والانفصال عنه متهي  
الشر واردة مماثلته شر غير ان علة الخوف الاول اي العبدى هو الايمان  
المجرد عن الصورة وعلة الخوف الثانى اي الابنى هو الايمان المتصور الذي  
يجعل الانسان بالهبة ان يستمسك بالله ويعنوله

اذ اوجب على الاول بان خشية الله لا يمكن ان تتقدم الايمان بالاجمال  
لانا لو كنا نجعل بالكلية ما يعلمناه الايمان من الثواب او العقاب لما كنا  
نخشى الله. على ان الايمان السابق ببعض العقائد الايمانية كالعظمة الالهية  
يترتب عليه الخشية الاحترامية فضلاً عن انه يترتب عليه ايضاً اخضاع الانسان  
عقله لله بتصديقه بكل ما وعد الله به ومن ثم قيل هناك بعد الكلام المورد  
« فلا يضيع اجركم »

وعلى الثانى بان شيئاً واحداً بينه يجوز ان يكون علة للتضادات  
باعتبارات متضادة لا باعتبار واحد والايان يلد الرجاء باعتبار ما يحدثه فينا

من اعتقاد الثواب الذي يميز به الله الأبرار وهو أيضاً علة للخشية باعتبار ما  
بعده فينا من اعتقاد العقاب الذي ينزله بالخطاة  
وعلى الثالث بان الموضوع الأول والصوري للإيمان هو الخير الذي هو  
الحق الأول وأما موضوعه المادي فقد يكون بعض الشرور ككون عدم الخضوع  
لله أو الانفصال عنه شرّاً وككون الخطاة ينالهم منه شر العقاب . وهذا  
الاعتبار يجوز ان تعلل الخشية بالإيمان

### الفصل الثاني

في ان تطهير القلب هل هو مماثل للإيمان  
ينبغي الى الثاني بان يقال : يظهر ان تطهير القلب ليس معادلاً للإيمان  
فان طهارة القلب توجد بالمخصوص في عاطفة المحبة . والإيمان يوجد في العقل .  
فهو اذن ليس علة لتطهير القلب  
٢ وايضاً ما كان علة لتطهير القلب يتمتع مصاحبةً للدينس . والإيمان يمكن  
مصاحبةً للدينس الخطيئة كما هو ظاهر في من كان إيمانهم غير متصور . فهو  
اذن لا يطهر القلب  
٣ وايضاً لو كان الإيمان يطهر قلب الإنسان بوجه من الوجوه لكان  
يطهر بالاختصاص عقله . وهو ليس يطهر العقل من الظلمة لكونه معرفة على  
سبيل الفز . فهو اذن ليس يطهر القلب بوجه من الوجوه  
لكن يمرض ذلك قول بطرس في ١ ع ١٥ : ١٩ اذ طهر بالإيمان قلوبهم  
والجواب ان يقال ان دنس كل شيء يقوم بملاسته اموراً اخس فلا  
توصف القصة بالدينس من ملاستها الذهب التي يجعلها افضل بل من  
ملاستها الرصاص او القصدير ومن الواضح ان الخليقة الناطقة هي اشرف من  
جميع المخلوقات الزمنية والجسمانية فهي اذن تدينس بمفوضها للمخلوقات الزمنية



ببيلها اليها وإنما تنطهر من هذا الدنس بعركة مضادة اي ببيلها الى ما فوقها وهو الله . والمبدأ الاول لهذه الحركة هو الايمان «لأن الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن» كما في عبر ١١: ٦. فالمبدأ الاول اخذ لتنطهير القلب هو الايمان الذي اذا كل بلحبة طهره تطهيراً كاملاً

إذا اجيب على الاول بان ما في العقل مبدأ لما في عاطفة الحب من حيث ان الخير المعقول يحرك عاطفة الحب

وعلى الثاني بان الايمان الغير المتصور ايضاً ينفي بعض الدنس المقابل له وهو دنس الضلال الذي يحدث من تعلق العقل البشري تعلقاً خارجياً عن حد الترتيب بالاشياء المنحطة عن مرتبته وذلك متى اراد ان يقيس الالهيات على حسب حقائق الحسوسات. اما متى لبس الايمان صورة الهبة فلا يحتمل منه شيئاً من الدنس «فان الهبة تستر جميع المعاصي» كما في ام ١٠: ١٢ وعلى الثالث بان ظلمة الايمان ليست مسببة عن دنس الاثم بل بالاحري عما في عقل الانسان من النقص الطبيعي في حال الحياة الحاضرة



### المبحث الثامن

في موهبة التهم — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في موهبة التهم والعلم اللذين يازاد الايمان والبحث في موهبة التهم يدور على ثمان مسائل — ١ في ان التهم هل هو موهبة من الروح القدس — ٢ هل يصاحب الايمان في واجبه يسوع — ٣ في ان التهم الذي هو موهبة هل هو نظري فقط او هو عملي\* ايضاً — ٤ هل لجميع الذين في حال النعمة موهبة التهم — ٥ في ان هذه الموهبة هل توجد في بعض من دون النعمة — ٦ في نسبة موهبة التهم الى سائر المواهب — ٧ في ما يازاها من التطويبات — ٨ في ما يتاسبها من الثمار

### الفصل الأول

في ان الفهم هل هو موهبة من الروح القدس

يخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الفهم ليس موهبة من الروح القدس  
فان المواهب الهامة مغايرة للمواهب الطبيعية لانها تزداد عليها . والفهم ملكة  
طبيعية تدرك بها المبادئ المعلومة بالفطرة كما في كتاب الاخلاق ٤ . فليس  
ينبغي اذن ان يجعل موهبة من الروح القدس

٢ وايضاً ان المخلوقات تشترك في المواهب الالهية على حسب نسبتها  
وطريقتها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية . وطريقة الطبيعة البشرية  
ان تدرك الحق بطريق القياس مما هو شأن العقل لا ان تدركه بالاطلاق مما  
هو شأن الفهم على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ . فاذا المعرفة  
الالهية التي توهب للناس ينبغي ان تجعل بالاولى موهبة العقل لا موهبة الفهم  
٣ وايضاً ان الفهم يجعل في العقول النفسانية قسماً للارادة كما في  
كتاب النفس ٣ . وليس شيء من مواهب الروح القدس يقال له ارادة .  
فليس ينبغي اذن ان يقال لشيء من مواهب الروح القدس فهم  
لكن يعارض ذلك قوله في اش ١١ : ٢ » يستقر عليه روح الرب روح  
الحكمة والفهم «

والجواب ان يقال ان الفهم يدل على ادراك باطن فان Intelligere  
( في اللاتينية ومعناه فهم او تفعل ) يظهر انه مركب من Intus legere  
( اي طالع باطناً ) وهذا يظهر جلياً لمن يعتبر الفرق بين العقل والحس فان  
الادراك الحسي يتعلق بالكميات المحسوسة الخارجة والادراك العقلي ينفذ  
الى ذات الشيء لان موضوع العقل هو الماهية كما في كتاب النفس ٣ .  
وهناك اجناس كثيرة للاشياء المحتجة باطناً والتي لا بد لادراكها من ان

ينفذ فهم الانسان الى داخلها فان وراء عوارض الاشياء طبيعتها الجوهرية ووراء  
 الانعكاس مدلولاتها ووراء الاشياء او كُـل الحقيقة المثلة والمعلولات ايضا هي  
 على نحو ما باطنة بالنسبة الى المحسوسات التي يُشعر بها في الخارج ووراء العلل  
 المعلولات وبالعكس . فيمكن من ثمة ان يجعل الفهم بالنسبة الى جميع هذه  
 الاشياء الا انه لما كان ادراك الانسان يتدب من شيء خارجي وهو الحس  
 ظهر انه كلما كان نور الفهم اقوى كانت اقدر على النفوذ الى الامور الباطنة  
 والنور الطبيعي الذي لفهنا ذو قوة محدودة فهو يقدر ان يبلغ الى حد معين  
 فالانسان اذن يقتصر في تعدي ذلك الحد لادراك بعض ما لا يقوى على ادراكه  
 بالنور الطبيعي الي نور فائق للطبع وهذا النور الفائق الطبع الموهوب للانسان  
 يقال له موهبة الفهم

اذا اُجيب على الاول بان النور الطبيعي المركب فينا تدرك به بدهة  
 بعض المبادئ العامة الينة بالطبع الا انه لما كان الانسان ينحرف نحو السعادة  
 الفائقة الطبع كما مر في مب ٢ ف ٣ وق ١ مب ١٢ ف ١ ووجب ان يخطئ  
 ذلك الى امور اعلى وهذا ما يقتضي موهبة الفهم

وعلى الثاني بان الفهم هو دائما مبدأ القياس العقلي وستهاه لانا تصدر  
 في قياسنا عن امور مفهومة وانما ينتهي قياس العقل متى بلغنا الى ادراك ما  
 كان من قبل مجهولا بقياسنا اذا يصدر عن فهم سابق . واما موهبة النعمة  
 فلا تصدر عن نور الطبيعة بل تزداد عليه وتكمله ولها لا تسمى هذه الزيادة  
 عقلا بل فهما لان نسبة النور الزيد الى ما نعلمه بوجه فائق الطبع كنسبة  
 النور الطبيعي الى ما ندركه في الاول

وعلى الثالث بان الارادة تدل على معلق الحركة الشوقية دون تخصيصها  
 بنوع من السموات واما الفهم فيدل على سمي في الادراك الذي ينفذ الى البواطن

ولهذا يقال للموهبة الطبيعية بالأولى فهم لا ارادة

### الفصل الثاني

في ان موهبة الفهم والايان هل يمتنعان في واحد

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم والايان لا يمتنعان في واحد فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٥ « ما يُعَقَل ينحصر بأدراك العاقل » وما يؤمن به لا يدركه كقول الرسول في فيلبي ٣: ١٢ « لا لاني أدركت » او بلغت الى الكمال » فيظهر اذن انه يمتنع اجتماع الايمان والفهم في واحد

٢ وايضا كل ما يُفهم فانه يرى بالفهم. والايان يتعلق بالنبر المنظورات كما مر في مب ١ ف ٤ ومب ٤ ف ١ . فيمتنع اذن اجتماع الايمان والفهم في واحد

٣ وايضا ان الفهم ايقن من العلم ويمتنع تعلق العلم والايان بواحد بعينه كما مر في مب ١ ف ٥ . فأولى حجة يمتنع ذلك في الفهم والايان لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديانته ك ١ « الفهم ينير الذهن في الامور السموعة » ويمكن للمؤمن ان يستير ذهنه في ما يسمعه وعليه قوله في لو ٢٤ : ٤٥ ان الرب « فتح اذهان تلاميذه ليفهموا الكتب » فيمكن اذن اجتماع الفهم والايان

والجواب ان يقال لا بد هنا من تفصيلين احدهما من جهة الايمان والثاني من جهة الفهم اما من جهة الايمان فينبغي ان يعلم ان من الاشياء ما يُفصد بالذات من الايمان وهو الامور الفاتحة العقل الطبيعي كثلث الله ووحدايته ومجد ابن الله ومنها ما يقصد منه بالتبعية لانساقه باعتبار ما الى تلك الامور الفاتحة الطبع على انها غاية كجميع الاشياء الواردة في الكتاب المقدس .

وأما من جهة الفهم فينبغي ان يعلم اننا نفهم ما نفهمه من الاشياء على نحوين  
 أولاً على وجه كامل وذلك متى بلغنا الى ادراك ماهية الشيء المفهوم وصدق  
 القضية المفومة كما هي في انفسهما وبهذا النحو لا نستطيع ان نفهم ما يُقصد  
 بالثبات من الايمان ما دمنا في حالة الايمان ولكن يمكن ان نفهم به ما يُقصد  
 منه تبعاً . وثانياً على وجه ناقص وذلك متى لم تدرك ماهية او كيفية  
 الشيء او صدق القضية ولكنه يُدرك ان ما يظهر في الخارج ليس منافياً  
 للحق اي من حيث يفهم الانسان انه لا ينبغي ان يُعدّل عن الامور الايمانية  
 من اجل ما يظهر في الخارج وبهذا الاعتبار لا يمنع ادراك ما يُقصد بالثبات  
 ايضاً من الايمان ما دمنا في حالة الايمان

وبذلك ينضم الجواب على الاعتراضات فان الثلاثة الأولى تنجّه على  
 الفهم الكامل لشيء والاخير تنجّه على فهم ما يُقصد من الايمان بالتسمية  
 الفصل الثالث

في ان الفهم الذي هو موهبة هل هو الفهم النظري فقط او العملي ايضاً  
 يُنحصر الى الثالث . ان يقال : يظهر ان الفهم الذي يُجمل موهبة من  
 مواهب الروح القدس ليس الفهم العملي بل النظري فقط لانه ينفذ الى امور  
 سامية كما قال غريغوريوس في اديباته ١ . والامور المختصة بانعقل العملي  
 ليست سامية بل سافلة وهي الجزئيات التي تتعلق بها الافعال . فاذا ليس الفهم  
 الذي يُجمل موهبة هو الفهم العملي

٢ وايضاً ان الفهم الذي هو موهبة شيء اشرف من الفهم الذي هو قوة  
 عقلية . والفهم الذي هو قوة عقلية يتعلق بالضرورات فقط كما قال الفيلسوف  
 في كتاب الاخلاق ١٠٦ فلا يتعلق بها فقط الفهم الذي هو موهبة أولى .  
 والفهم العملي لا يتعلق بالضرورات بل بالامور الممكنة ان تكون على خلاف

ما هي عليه وهي التي يمكن ان تحدث بالعقل البشري . فاذاً ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي

٣ وايضاً ان موهبة الفهم تثير الفهن في ما يفوق العقل الطبيعي . والمفعولات البشرية التي يتعلق بها الفهم العملي لا تفوق العقل الطبيعي لانه هو الذي ينولي تدبير الاشياء المفصلة كما يظهر ما مر في اول الثاني مب ٥٨ ف ٢ وب ٧١ ف ٦ . فاذاً ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي لكن يمارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ١٠ « حسن الفهم لكل الذين يسمعون به »

والجواب ان يقال ان موهبة الفهم لا تختص بما يتعلق به الايمان اولاً وبالذات فقط بل تناول ايضاً كما يمتاز به تبعاً كما مر في الفصل الآنف والايمان يتعلق تبعاً على نحو ما بالافعال الجلية لانه يعمل بالهبة كما قال الرسول في غلا ٦ : ٥ ولهذا كانت موهبة الفهم تناول ايضاً بعض المفعولات لا بمعنى انها تتعلق بها بالذات بل من حيث ان قاعدة افعالنا هي على ما قال اوغسطينوس في الثالث ل ١٢ « الحقائق الازلية التي يعملها دائماً العقل الاعلى » الذي يستكمل بوهبة الفهم « نصب عينيه ويمرّس عليها افعالاً »

اذاً الجيب على الاول بان المفعولات البشرية ليس لها باعتبارها سبباً انفسها شيء من السمو واما باعتبار اسنادها الى قاعدة الشرعية الازلية والى غاية السعادة الالهية فبشيء من السمو بحيث يجوز ان يتعلق بها الفهم وعلى الثاني بان ملاحظة الفهم للمفعولات الازلية او الضرورية لا باعتبارها في انفسها فقط بل باعتبار كونها قاعدة للافعال البشرية ايضاً ترجع الى شرف الموهبة التي هي الفهم لانه كلما كانت القوة المدركة اعم كانت اشرف

وعلى الثالث بان قاعدة الافعال البشرية هي العقل الانساني والشريعة  
الازلية كما مر في اول الثاني مب ٧١ ف ٦ . والشريعة الازلية تتفوق العقل  
الطبيعي ولهذا كانت معرفة الافعال البشرية من حيث تجري على قاعدة  
الشريعة الازلية تتفوق العقل الطبيعي ويفتقر فيها الى النور الفائق الطبع  
الذي يقاض بموهبة الروح القدس

#### الفصل الرابع

في ان موهبة الفهم من هي حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة  
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم ليست حاصلة لجميع  
الناس الفائزين بالنعمة فقد قال غريغوريوس في اديانته ك ٢ ان موهبة الفهم  
تمنح دفعا للبلادة . وكثير ممن فازوا بالنعمة لا يزالون على بلادتهم . فليست  
موهبة الفهم اذن حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة

٢ وايضا يظهر ان الايمان قد انفرد من بين الاشياء التي ترجع الى المعرفة  
بكونه ضروريا للخلاص لان المسيح يحمل بالايمان في قلوبنا كما في افسس ١٧ : ٣ .  
وليس لجميع المؤمنين موهبة الفهم بل «الذين يؤمنون يجب ان يصلوا ليفهموا»  
كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ . فليست اذن موهبة العقل ضرورية  
للخلاص . فليست اذن حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة

٣ وايضا ما اشترك فيه جميع الفائزين بالنعمة لا يتزع منهم ابدا . وقد  
يتزع احيانا نعمة الفهم وسائر المواهب لفائدة من كان حاصلا عليها قد يحدث  
احيانا ان العقل ينما هو مستكبر في نفسه لفهمه الامور العالية يتولاها عظم  
البلادة في الامور السافلة والحسيسة كما قال غريغوريوس في اديانته  
ك ٢ . فليست اذن موهبة الفهم حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة  
لكن يمارض ذلك قوله في مز ٨١ : ٥ « لم يعلموا ولم يفهموا . يسلكون

في الظلمة» وليس احدٌ من الفائزين بالنعمة يملك في الظلمة كقوله في  
يو ١٢: ٨ «من يثبتني فلا يمسي في الظلام» فإذا ليس احدٌ من الفائزين  
بالنعمة يخلو من موهبة الفهم

والجواب ان يقال من الضرورة ان يكون جميع الفائزين بالنعمة  
مستقيمي الارادة لان ارادة الانسان تنأهب بالنعمة لتحركها قال اورغستينوس  
في ردو على يوليانوس ك ٤٠ والازادة لا يمكن ان نتوجه نحو الخير توجهاً  
مستقيماً ما لم يتقدم ذلك شيء من معرفة الحق لان موضوع الارادة هو الخير  
المعقول كما في كتاب النفس ٣٠ وكما ان الروح القدس يبعث بموهبة المحبة  
ارادة الانسان على ان تحرك توجهاً نحو خير فائق الطبع كذلك أيضاً يبرز بموهبة  
الفهم عقل الانسان ليدرك حقاً فائق الطبع ينبغي ان نبل اليه الارادة  
المستقيمة وعليه فكما ان موهبة المحبة تحصل في جميع الفائزين بالنعمة المبردة  
كذلك موهبة الفهم أيضاً

إذا اجيب على الاول بانه لا يمنع ان يكون في بعض الفائزين بالنعمة  
المبردة بلادة بالنسبة الى امور ليست ضرورية للخلاص واما الامور الضرورية  
للخلاص فانهم يتفقون فيها تنقيهاً كافياً من الروح القدس كقوله في ١ يو ٢: ١٧  
«مستته تملكم في كل شيء»

وعلى الثاني بان المؤمنين وان كانوا لا يفهمون كلهم فهماً كاملاً  
موضوعات الايمان الا انهم يفهمون وجوب الايمان بها وعدم جواز العدول  
عنها لسبب من الاسباب

وعلى الثالث بان موهبة الفهم لا تُنتزع ابداً من القديسين باعتبار  
الاشياء الضرورية للخلاص واما باعتبار الاشياء الأخر فقد تُنتزع منهم أحياناً  
بحيث لا يستطيعون ان يدركوها كلها بالفهم ادراكاً جلياً وذلك سداً لسبيل



## استكبارهم

## الفصل الخامس

في ان موهبة الفهم هل تحصل ايضا لغير الفائزين بالنعمة المبررة

ينطلي الى الخامس بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم تحصل ايضا لغير الفائزين بالنعمة المبررة فان اوغسطينوس في تفسيره قوله في مز ١١٨ : ٢ « اشتاقت نفسي الى الرغبة في احكامك المبررة » قال « يرتفع الفهم اولاً ثم يتبعه الشوق متثاقلاً او ضعيفاً » والشوق في جميع الفائزين بالنعمة المبررة متحي من اجل المحبة . فيمكن اذن ان تحصل موهبة الفهم لغير الفائزين بالنعمة المبررة

٢ وايضاً في دانيال ١ : ٦٠ ان لا بد من الفهم في الرؤيا النبوية وهذا صريح بان النبوة لا تكون بدون موهبة الفهم . ويجوز ان تكون النبوة بدون النعمة المبررة كما في متي ٢٣ : ٧ حيث ورد ان القائلين « باسمك تباركنا » يجهلهم الرب بقوله « لم اعرفكم قط » فيجوز اذن حصول موهبة الفهم من دون النعمة المبررة

٣ وايضاً ان موهبة الفهم هي بازاء فضيلة الايمان كقول اش ٦ : ٩ في روايته « ان لم تؤمنوا فلن تفهموا » . والايمان يمكن ان يكون من دون النعمة المبررة . فكذلك موهبة الفهم ايضا

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي » وانما تعلم او ندرك ما نسمعه بالفهم كما قال غريغوريوس في اديانته ١ فاذا كل من حصلت له موهبة الفهم يقبل الى المسيح وهذا يتمتع من دون النعمة المبررة . فلا تحصل اذن موهبة الفهم من دون النعمة المبررة

والجواب ان يقال ان مواهب الروح القدس كالات للنفس باعتبار  
حسن استعدادها لان تتحرك من الروح القدس كما مر في اول الثاني مب ٦٨  
ف ١ فاذا انما يجعل نور النعمة العقلي موهبة الفهم من حيث يحصل في  
عقل الانسان حسن الاستعداد لان يتحرك من الروح القدس . واعبار هذه  
الحركة قائم بادراك الانسان الحق من جهة الغاية . فما دام عقل الانسان  
لا يتحرك من الروح القدس ليحكم على الغاية حكماً مستقيماً فهو لم ينل موهبة  
الفهم ولو ادرك بانارة الروح القدس اموراً أخرى عمدة لتلك . وليس يحكم  
على الغاية القصوى حكماً مستقيماً الا الذي لا يتولاه فيها ضلال بل يتسك  
بها بعزيمة ثابتة متبراً اياها افضل النيات وانما هذا شأن الفائز بالنعمة المبررة  
فقط كما ان الانسان انما يحكم في الامور الادبية على الغاية حكماً مستقيماً بملكة  
النفسي . فاذا ليس يحصل احد على موهبة الفهم من دون النعمة  
المبررة

اذ اوجب على الاول بان مراد اوغسطينوس هناك بالفهم مطلق  
الاستارة العقلية الا ان هذه لا تبلغ الى كمال حقيقة الموهبة ما لم يتوصل بها  
عقل الانسان الى ان يحكم على الغاية حكماً مستقيماً  
وعلى الثاني بان الفهم الذي هو ضروري للنسوة انما هو استارة العقل  
في ما يوحى به الى الانبياء لا في الحكم المستقيم على الغاية القصوى المحتص  
بموهبة الفهم

وعلى الثالث بان مدلول الايمان هو التصديق بالامور الايمانية فقط وام  
مدلول الفهم فادراك الحق ولا يمكن ان يدرك الحق من جهة الذاية الا من  
كان فائزاً بالنعمة المبررة كما تقدم . فليس حكمهما واحداً



### الفصل السادس

في ان موهبة الفهم حل في مفارقة لسائر المواهب

ينحط الى السادس بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم ليست مفارقة لسائر المواهب فان الاشياء التي مقابلاتها واحدة بعضها في ايضاً واحدة بعضها والحكمة يقابلها البه والبلادة يقابلها الفهم والتسرع يقابله للشورة والجهل يقابله العلم كما قل غريغوريوس في اديانته لك<sup>٢</sup> . ويظهر ان لا تمايز بين البه والبلادة والجهل والتسرع . فلا تمايز اذن بين الفهم وسائر المواهب

٢ وايضاً ن الفهم الذي يحمل فضيلة عقلية يفارق سائر الفضائل العقلية بكونه يتعلق خصوصاً بالمبادئ الينة باخسها . وموهبة الفهم لا تتعلق بمبادئ ينة بانفسها فان المبادئ التي تعلم بانفسها بالقطرة الطبيعية يكني لما الملكة الطبيعية المتعلقة بالمبادئ الأول والمبادئ الفائقة الطبع يكني لما الايمان لان عقائد الايمان هي بمثابة المبادئ الأول في المعرفة الفائقة الطبع كما مر في مب ١ ف ٢ . فليست موهبة الفهم اذن مفارقة لسائر المواهب العقلية

٣ وايضاً كل معرفة عقلية في اما نظرية او عملية . وموهبة الفهم ترجع الى كليهما كما مر في ف ٣ . فليست اذن مفارقة لسائر المواهب العقلية بل متضمنة لها كلها في نفسها

لكن يعارض ذلك ان ما كان قسماً لآخر في العدد يجب ان يكون مغايراً له بوجه من الوجوه لان التمايز هو مبدأ العدد . وموهبة الفهم قسمة في العدد لسائر المواهب كما في اش ١١ . فهي اذن مفارقة لجميع المواهب

والجواب ان يقال ان مفارقة موهبة الفهم للمواهب الثلاث التي هي البر والشجاعة والخشية ظاهرة لان موهبة الفهم تختص بالقوة الإدراكية وهذه

الثلاث تختص بالقوة الشوقية واما مقارنتها للثلاث الأخر وهي الحكمة والعلم  
 والمشورة المختصة أيضاً بالقوة الادراكية فليست ظاهرة كل لظهور . وقد  
 ذهب بعض الى ان موجبة الفهم تتاير موهبي العلم والمشورة من حيث ان  
 هاتين تختصان بالمعرفة العملية وهي تختص بالمعرفة النظرية وانها تتاير موجبة  
 الحكمة التي تختص أيضاً بالمعرفة النظرية من حيث ان من شأن الحكمة الحكم  
 ومن شأن الفهم احاطته بالامور التي تعرض عليه او تفوذه ان يواظبها وبناء  
 على هذا اوردنا تفصيل المواهب في اول الثاني مب ٦٨ ف٥ - الا ان من امعن  
 نظره رأى ان موجبة الفهم لا تتعلق بالنظريات فقط بل بالعمليات ايضاً كما  
 مر في ٣ ورأى كذلك ان موجبة العلم تتعلق بكليتهما ايضاً كما سيأتي في  
 المبحث التالي ف ٣ فلا بد اذن من جعل التباير بينهما من وجه آخر . فان  
 المقصود من هذه المواهب الاربع كلها المعرفة المتأققة الطبع نبي تتبدى فينا  
 بالايمان . والايمان من السماع كما في رو ١٧: ١٠ فما تعرض ذن على الانسان  
 ليصدق به ينبغي ان تعرض عليه لا بطريق النظر بل بطريق السماع فيعتقده  
 بالايمان . والايمان يتعلق اولاً وبالثبات بالحق الاول وثانياً بملاحظة امور  
 من جهة المخلوقات ثم يتناول بعد ذلك تدبير الافعال البشرية من حيث انه  
 يعمل بالحجة كما يظهر مما مر في مب ٣ فاذا الامور التي تعرض علينا ننؤمن بها نقضي  
 من جيتنا امرين اولاً ادراكها او التفوذ الى باطنها وهذا ان موجبة الفهم  
 وثانياً ان يحكم فيها الانسان حكماً مستقيماً بحيث يحكم بموجب اتمسك بها  
 واجتتاب ما يتناقضها وهذا الحكم هو في الاشياء الالهية الى موجبة الحكمة وفي  
 الاشياء المخلوقة الى موجبة العلم وسيأتي فعل الافعال الجزئية ان موجبة المشورة  
 اذا اجيب على الاول بان ما تقدم من تماير المواهب الاربع يصدق  
 صدقاً ظاهراً على تماير تلك الاشياء التي جعلها غرينور بوس مقابلة لها فان

البلادة تقابل حدة الفهم ويقال على وجه التشبيه فهمٌ حاد متى أمكن له ان  
 ينفذ بواطن الأشياء التي تُمرّض عليه فإذا اتّما يوصف الذهن بالبلادة متى  
 قصر عن النفوذ الى البواطن . ويقال ابله لمن فسد حكمه على الغاية العامة  
 التي للحياة ولهذا كانت البلادة مقابلةً بوجه الخصوص للحكمة التي تحكم حكماً  
 مستقيماً على الملة الكلية . والجمل يدل على نقصان في العقل من جهة  
 الجزئيات ايضاً أيّا كانت فكان مقابلاً للعلم الذي به يحكم الانسان حكماً  
 مستقيماً على الملل الجزئية اي على المخلوقات . والتسرع مقابل المشورة مقابلةً  
 بينة لانها تجعل الانسان ان لا يقدم على الفعل قبل تروي العقل  
 وعلى الثاني بان موهبة الفهم تتعلق بمبادئ العلم الموهوب الأولى لكن  
 على خلاف ما يتعلق بها الايمان فان الايمان ينحصر التصديق بها وموهبة الفهم  
 يخصها ان تنفذ بالعقل الى ما يقال منها  
 وعلى الثالث بان موهبة الفهم ترجع الى كلتا المعرفتين اي النظرية  
 والعملية لا باعتبار الحكم بل باعتبار التصور ليدرك به ما يقال

### الفصل السابع

في ان موهبة الفهم هل يوازنها الطوبى السادسة الواردة في قوله  
 طوبى للاتقياء القلوب فانهم سيعانون الله

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم لا يوازنها  
 الطوبى السادسة الواردة في قوله طوبى للاتقياء القلوب فانهم سيعانون الله  
 اذ يظهر ان نقاوة القلب هي اخص شيء بالشوق . وموهبة الفهم لا تختص  
 بالشوق بل بالحرى بالقوة العقلية . فالطوبى المتقدمة اذن ليست بازاء موهبة  
 الفهم

٢ وايضاً قيل في اع ١٥ : ٩ « طهر بالايان قلوبهم » ونقاوة القلب

تحصل بظهوره . فالطوبى المتقدمة اذن هي بفضيلة الايمان اخص منها  
بوجهة الفهم

٣ وايضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الانسان في الحياة الحاضرة . والله  
لا يمان في الحياة الحاضرة اذ بمعايته تقوم السعادة كما مر في ١ م ١٢  
ف ١ . فالطوبى السادسة المتضمنة معاينة الله لا تختص اذن بوجهة الفهم  
لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل « ان  
سادس افعال الروح القدس وهو الفهم يلبس الاقيا القلوب الذين يقدر ان  
يروا بين مطهرة ما لم تره عين »

والجواب ان يقال ان الطوبى السابعة تتضمن كثيراً ما امرين احدهما على  
سبيل الاستحقاق وهو نقاة القلب والثاني على سبيل الثواب وهو معاينة الله  
كما مر في اول الثاني م ٦٩ ف ٢ وكلاهما يختص على نحو ما بوجهة الفهم  
لان النقاة على ضربين فمنها ما هي تمهيد واستعداد لمعاينة الله وتقوم بتحصيل  
الشوق عن الاهواء المحرفة . وهذه تحصل بالقضائل والنزاهات المختصة بالقوة  
الشوقية ومنها ما هي مكينة على نحو ما بالنسبة الى المعاينة الالهية وتقوم بتنزيه  
العقل عن الصور الحسية وعن الاضاليل حتى لا تعتبر الامور الالهية المتعلقة  
بالله على مثال الصور الحسية الجسمية ولا على حسب اضاليل البتدعة وهذه  
تحصل بوجهة الفهم — وكذلك معاينة الله فانها ايضا على ضربين كاملة وهي  
التي بها تمان ذات الله ونافقة وهذه وان لم نمان بها ما هو الله فاننا نمان بها  
ما ليس هو . وكلما ازداد ادراك علو الله عن ان يحيط به عقل كانت معرفتنا  
له تعلق في هذه الحياة اتم وكلما تختص بوجهة الفهم فالأولى تختص بوجهة  
الفهم الكامل في الوطن والثانية تختص بوجهة الفهم المبني في هذه الحياة  
وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات فان الاولين يتجهان على

النقاوة الأولى والثالث يتجه على معاينة الله الكاملة . والمواهب تكملنا هنا  
أيضاً باعتبار نوع من الابتداء ونتم في المستقبل كما مر في الموضوع المورد

### الفصل الثامن

في ان الايمان من الثمار هل هو بازاء الفهم

ينحط الى الثامن بان يقال : يظهر : ان الايمان من الثمار ليس بازاء  
موهبة الفهم لان الفهم هو ثمرة الايمان فقد قيل في اش ١ : ٧ في رواية « ان  
لم تؤمنوا فلن تفهموا » والرواية التي لدينا هي « ان لم تؤمنوا فلن تثبتوا » فليس  
الايمان اذن ثمرة الفهم .

٢ وايضاً ان ثمرة التأخر ليست متقدمة . ويظهر ان الايمان متقدم على  
الفهم لانه اساس كل البناء الروحي على ما مر في مب ٧ ف ٧ . فليس اذن  
ثمرة الفهم

٣ وايضاً ان المواهب المختصة بالعقل اكثر من المختصة بالشوق . وليس  
يخص بالعقل من الثمار الا واحدة فقط وهي الايمان وجميع الثمار الباقية  
تخص بالشوق . فيظهر اذن ان الايمان ليس للفهم اكثر موازاة منه للحكمة  
او العلم او المشورة

لكن يمارض ذلك ان غاية الشيء هي ثمرة . ويظهر ان الغاية النهائية  
لموهبة الفهم هي يقين الايمان الذي يجعل ثمرة فقد قال الشارح في غلا ٥ : ٢٢  
ان الايمان الذي هو ثمرة هو يقين ما لا يرى . فالايان اذن في الثمار محاذ  
لموهبة الفهم

والجواب ان يقال ان المراد بشار الروح امور اخيرة ولدينة تحصل فيها  
بقوة الروح القدس كما اسلفنا في اول الثاني مب ٧٠ ف ١ عند كلامنا على  
الثمار . والاخير اللذي يتضمن حقيقة الغاية التي هي موضوع الارادة الخاص

فما كان إذا أخيراً ولديداً في الإرادة ينبغي ان يكون بوجه ما ثمرة كل ما  
سواه مما يختص بسائر القوى فهذا الاعتبار يمكن ان تعتبر ثمرة الموهبة او  
الفضيلة التي هي كمال لاحدى القوى على ضربين احدهما خاصة بقوتها والاخرى  
وهي الاخيرة خاصة بالارادة وبهذا الاعتبار ينبغي ان يقال ان موهبة الفهم  
يحاذيها الايمان اي يتقن الايمان على انه ثمرة الخاصة واللذة المختصة بالارادة على  
انها ثمرة الاخيرة

اذ اوجب على الاول بان الفهم هو ثمرة الايمان الذي هو فضيلة . اما  
الايمان الذي هو ثمرة فليس يراد به فضيلة الايمان بل يتقن الايمان الذي يبلغ  
اليه الانسان بموهبة الفهم

وعلى الثاني بان الايمان لا يمكن تقدمه بالاجمال على الفهم فان الانسان  
لا يقدر ان يصدق بما يُعرض عليه ما لم يفهمه بنحو من الانحاء غير ان  
كمال الفهم يتبع الايمان الذي هو فضيلة ويتقدم ما يحصل عنده من  
تقن الايمان

وعلى الثالث بان ثمرة المعرفة العملية لا يمكن حصولها في نفس المعرفة  
لان هذه المعرفة لا تكتسب لذاتها بل لشيء آخر واما المعرفة النظرية فتحصل  
في نفسها على ثمرتها وهي تقن ما يتعلق به ولهذا لم يكن لوجهة المشورة المختصة  
بالمعرفة العملية فقط ثمرة خاصة بازائها . واما مواهب الحكمة والفهم والعلم  
التي يجوز ان ترجع الى المعرفة النظرية ايضاً بازائها ثمرة واحدة فقط وهي  
اليقين المعبر عنه بالايمان . على ان اكثر الثمار تخص بالجزء الشوقي لان حقيقة  
الغاية المدلول عليها بلفظ الثمرة هي بالقوة الشوقية اخص منها بالقوة العقلية





## المبحث التاسع

في موهبة العلم — وفيه أربعة فصول

ثم يبني النظر في موهبة العلم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في أن العلم هل هو موهبة — ٢ هل يتعلق بالآليات — ٣ هل هو نظري أو عملي — ٤ أي طريق تحاذيه

### الفصل الأول

سواء كان العلم هو موهبة

ينحط إلى الأول بأن يقال : يظهر أن العلم ليس بموهبة فإن مواهب الروح القدس تفوق القوة الطبيعية . والعلم عبارة عن معلول للعقل الطبيعي فقد قال الفيلسوف في كتاب القياس ١ أن البرهان قياسٌ يحدث العلم . فليس العلم إذن موهبةً من الروح القدس

٢ وايضاً أن مواهب الروح القدس مشتركة بين جميع القديسين كما مر في أول الثاني مب ٦٨ ف ٥ . وقد قال أوغسطينوس في الثالث ١٤٤ « إن مؤمنين كثيرين ليس لهم العلم وإن كان لهم الايمان » فليس العلم إذن موهبةً

٣ وايضاً أن الموهبة أكل من التفضيلة كما مر في الموضع المتقدم ف ٨ فالموهبة الواحدة إذن تكفي لكمال التفضيلة الواحدة . وتفضيلة الايمان يحاذيها موهبة الفهم كما مر في المبحث الآف ف ٥ فلا يحاذيها إذن موهبة العلم كما لا يظهر ايضاً أنها تحاذي تفضيلة أخرى . ولأن المواهب اثنا عشر كلاً للفضائل كما مر في أول الثاني مب ٦٨ ف ١٥ يظهر أن العلم ليس موهبةً

لكن يمارض ذلك أن العلم يجعل في الش ١١ في جملة المواهب السبع والجواب أن يقال أن الشمة هي أكل من الطبيعة فلا يتني فعلها في ما

يمكن للإنسان أن يستكمل فيه بالطبيعة ولما كان الإنسان يذعن بعقله بالنظرة الطبيعية لشيء من الحق كان يحصل له الكمال في اذعانه لذلك اخف من وجهين أولاً من حيث يدركه وثانياً من حيث يحكم فيه حكماً يقينياً فكان لا بد للعقل الانساني في كمال اذعانه لحق الايمان من امرين احدهما ان يدرك ادراكاً صحيحاً ما يُعرض عليه وهذا يختص بموهبة الفهم كما مر في البحث الآنف ف ٦ والثاني ان يحكم فيه حكماً يقينياً وسديداً مميزاً ما ينبغي الايمان به عما لا ينبغي الايمان به وهذا لا بد له من موهبة العلم

إذا اجيب على الاول بان المعرفة اليقينية تختلف باختلاف الطوائع في حالاتها فان الانسان يحصل له الحكم اليقيني على الحق بالانتقال التكري ولهذا كان العلم البشري يُكتسب بالعقل البرهاني واما الله فيحكم على الحق حكماً يقيناً بنظر بسيط من دون ادنى انتقال فكري كما مر في ق ١ م ب ١٤ ف ٧ ولهذا لم يكن العلم الالهي تدريجياً او قياسياً بل مطلقاً وبسيطاً ويمثله في ذلك العلم الذي يحفل من مواهب الروح القدس لانه نوع من مشاركة فيه وعلى الثاني بان العلم بالامور الايمانية يمكن ان يكون على نحوين احدهما ما يعلم به الانسان ما ينبغي ان يؤمن به مميزاً له عما لا ينبغي الايمان به وهو بهذا الاعتبار موهبة ويلزم جميع القديسين والثاني العلم التسيي به لا يعلم الانسان ما ينبغي ان يؤمن به فقط بل يعلم ايضاً ان يظهر ايمانه ويحمل غيره على الايمان ويضع المتأزمين فيه وهذا يُحمل في جملة النعم الجانية ولا يعطى للجميع المؤمنين بل لبعضهم ولهذا عقب اوغسطينوس كلامه المورد بقوله « العلم بما ينبغي ان يؤمن به الانسان فقط غير العلم بأنه كيف ينبغي ان يسمف به الاختيار وينود عنه الاشرار غير »

وعلى الثالث بان المواهب هي اكل من الفضائل الخلقية والاعتقالية ولكنها

ليست أكل من الفضائل اللاهوتية بل جميع المواهب تنوخى كمال الفضائل  
اللاهوتية على أنه غايتها فلا يمنع إذن أن تكون فضيلة واحدة لاهوتية غاية  
لمواهب مختلفة

### الفصل الثاني

في أن موهبة العلم هل تتعلق بالاشياء الالهية

يغطي الى الثاني بأن يقال: يظهر أن موهبة العلم تتعلق بالاشياء الالهية  
فقد قال اوغسطينوس في الثالث ١٤ «العلم يولد الايمان وينتدّي ويتقوى»  
والايمان يتعلق بالاشياء الالهية لان موضوعه الحق الاول كما مرّ في مب ١  
ف ١ . فاذا موهبة العلم ايضاً تتعلق بالاشياء الالهية

٢ وايضاً ان موهبة العلم اشرف من العلم المكتسب . وبعض العلوم  
المكتسبة يتعلق بالاشياء الالهية كعلم الالهيات . فلأن يتعلق بها موهبة  
العلم الأولى

٣ وايضاً «ان غير منظورات الله تُبصر اذ تُدرك بالبروات» كما في  
رو ١ : ٢٠ . فاذا اذا كان العلم يتعلق بالخلوقات فهو يتعلق ايضاً بالالهيات  
فيما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ «العلم بالامور  
الالهية يُخصّ باسم الحكمة والعلم بالامور البشرية يُخصّ باسم العلم»  
والجواب ان يقال ان اخص ما يُحكم على شيء حكماً يقينياً بعلة فينبغي  
من ثم ان يكون ترتيب الاحكام بحسب ترتيب الملل فكما ان العلة الأولى  
علة للعلة الثانية كذلك بالعلة الأولى يُحكم على العلة الثانية واما العلة الأولى  
فلا يمكن ان يحكم عليها بعلة أخرى ولهذا كان الحكم الذي ينصل بالعلة  
الاولى اولياً وبالنتيجة غاية الكمال . والاشياء التي يبلغ فيها غاية التكامل

يُخَصُّ منها باسم الجنس العام ما لم يبلغ هذه الدرجة النهائية من الكمال اما ما يبلغ منها ذلك فيعمل له اسم آخر خاص كما هو ظاهر في المنطق فما كان من جنس المحمولات المساوقة للموضوع مقولاً في جواب ما هو يوضع له اسم خاص وهو اُخذوما كان منه غير مقول في جواب ما هو لا يستعمل له الا الاسم العام وهو الخاصة - ولأن اسم العلم يدل على يقين في الحكم كما تقدم سي في الفصل الآنف فان كان هذا اليقين حاصلًا بالعلمة العليا خص باسم الحكمة فانه يقال حكيم في كل جنس لمن ادرك علة ذلك الجنس لعليا التي بها يتأق له الحكم على كل شيء ويقال حكيم مطلق من ادرك العلة العليا المطلقة وهي الله ومن ثم قيل لادراك الامور الالهية حكمة واما ادراك الامور البشرية فيطلق عليه اسم العلم العام التال على يقين في الحكم والمخصوص بالحكم الذي يحصل بالعلم الثانية - ومن ثم كان العلم بهذا المعنى موهبة متميزة عن موهبة الحكمة فتكون موهبة العلم متعلقة بالامور البشرية او بالمخلوقات فقط

اذا اُجيب على الاول بانه وان كانت الاشياء التي تتعلق بها الايمان الهية وازلية الا ان نفس الايمان امر زمني قائم في نفس المؤمن ولهذا فمعرفة ما ينبغي الايمان به محتصة بموهبة العلم ومعرفة ما يؤمن به في نفسه على نحو من الاتصال به محتصة بموهبة الحكمة فتكون موهبة الحكمة اولى بمجازاة المحبة التي تربط عقل الانسان بالله

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد على العلم من حيث يراد به مطلق العلم وهو ليس بمعمل موهبة خاصة بهذا الاعتبار بل باعتبار كون المراد به الحكم الذي يحصل بالمخلوقات فقط

وعلى الثالث بان كل مسكة ادراكية تنظر من جهة الصورة الى الواسطة التي بها يدرك شيء ومن جهة المادة الى الشيء الذي يدرك بالواسطة كما مر

في مب ١ ف ١ ولأن الجهة الصورية افضل كانت تلك العلوم التي تستخرج نتائجها في حق المادة الطبيعية من المبادئ التعليمية اولى بان تجعل من العلوم التعليمية لانها اشبه بها وان كانت من جهة المادة اولى بان تجعل من العلوم الطبيعية ومن ثمة قيل في الطبيعيات ك ٢ انها « اولى بان تكون طبيعية » ولما كان الانسان يعرف الله بالخلوقات كان العلم اولى بهذه المعرفة من الحكمة لانها من قبيل الصورة له ومن قبيل المادة للحكمة وبكس ذلك لما كنا نحكم على الخلوقات بحسب الامور الالهية كانت الحكمة اولى بهذا الحكم من العلم

### الفصل الثالث

في ان موهبة العلم هل هي علم عملي

يُخْطَلَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العلم الذي يُجْمَل موهبة علم عملي فقد قال اوغسطينوس في الثاوث ك ١٠ « ان الفعل الذي به نستعمل الاشياء الخارجة يتكفل به العلم » والعلم الذي يتكفل بالفعل عملي . فالعلم الذي هو موهبة علم عملي

٢ وايضاً قال غريغوريوس في اديياته ك ١ « ليس العلم شيئاً اذا خلا عن التقوى ولا فائدة في التقوى اذا خلت عن تمييز العلم » وينتج من ذلك ان العلم يدير التقوى . وهذا ليس من شأن العلم النظري . فاذاً ليس العلم الذي هو موهبة نظرياً بل عملياً

٣ وايضاً ان مواهب الروح القدس لا نحصل الا للابرار كما مر في البحث الآنف ف ٥ . والعلم النظري يجوز ان يحصل لتغير الابرار ايضاً كقوله في يع ٤ : ١٧ « من علم الخير ولم يصنعهُ فعمله خطيئة » فاذاً ليس العلم الذي هو موهبة نظرياً بل عملياً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديياته ك ١ « العلم يُدِّد في يومه

ولمّا لانه يغلب صلب الجبل في بطن العقل « والجبل ليس يتّني بالكسبة  
 الا بكلا الحليين اي النظري والعملي . فاذا العلم الذي هو موهبة نظري وعملي  
 والجواب ان يقال ان غاية موهبة العلم هي تيقن الايمان كغاية موهبة  
 العقل على ما مرّ في البحث الآنف ف ٨ والايمان يوجد اولاً والثبات في  
 نظر العقل من حيث يتعلق بالحق الاول الا انه لما كان الحق الاول هو ايضاً  
 الغاية القصوى التي تتوخاها بافعالنا كان الايمان يتناول الفعل ايضاً كقوله في  
 غلا ٥ : ٦ « الايمان يعمل بالحبة » فنبني ان يقال ان موهبة العلم تتعلق  
 اولاً وبأبداً بالنظر اي من حيث يعلم الانسان ان ما ينبغي ان يؤمن به  
 ماذا وتتمتق ثانياً بالفعل من حيث ان العلم بالمقائد الايمانية وبما يتفرع عليها  
 هو الذي يتولى ادارة اعمالنا

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على موهبة العلم  
 باعتبار تناولها للعمل ايضاً فان الفعل يستند اليها لكن لا وحده ولا بالاسناد  
 الاول . وبهذا المعنى ايضاً يقال انها تدير التقوى . وبذلك يظهر الجواب  
 على الثاني

وعلى الثالث بانه كما ان موهبة الفهم لا تحصل لكل من يدرك بل لمن  
 يدرك بملكة النعمة كما مرّ في البحث الآنف ف ٥ عند كلامنا على موهبة  
 الفهم كذلك ينبغي ان يعلم ان موهبة العلم ايضاً لا تحصل الا لمن أوتي  
 بفيض النعمة ان يحكم على ما يجب اعتقاده وفعله حكماً يقيناً لا يخرج فيه  
 شيء عن استقامة البر وهذا هو علم القديسين الذي قيل عنه في حك ١٠١ :  
 « الرب قاد الضديق في سبل مستقيمة وآتاه علم القديسين »



### الفصل الرابع

في ان موجبة العلم هل يحاذيها الطوبى الثالثة الواردة في قوله «طوبى  
للحزان فانهم يمزون»

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العلم لا يحاذيه الطوبى الثالثة  
الواردة في قوله في متى ٥ : ٥٠ «طوبى للذين فانهم يمزون» فكما ان الشر  
هو علة الالم والحزن كذلك الخير ايضاً هو علة الفرح والعلم تبين به الخيرات  
قبل الشرور التي انما تدرك باخيرات فان «المستقيم يحكم على نفسه وعلى  
المنحرف» كما في كتاب النفس ١٠ فليس يصح اذن جعل الطوبى المتقدمة  
بازاء العلم

٢ وايضاً ان ملاحظة الحق هي فعل العلم وليس في ملاحظة الحق  
الم بل لثة فقد قيل في حك ٨ : ١٦ «ليس في معاشرتها مرارة ولا في الحياة  
مهما ملل بل سرور و لثة» فليس يصح اذن جعل الطوبى المتقدمة بازاء العلم  
٣ وايضاً ان موهبة العلم تقوم بالنظر قبل العمل وباعتبار قياسها بالنظر  
لا يحاذيها الحزن لان العقل النظري لا يبحث عما ينبغي اقتضاه او الهرب منه  
كما في كتاب النفس ٣ ولا عما به سرور او غم فلا يصح اذن جعل الطوبى  
المتقدمة بازاء موهبة العلم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجيل ك ١  
«العلم يناسب الحزان الذين تعلموا ما عليهم من الشرور وما التمسوه على  
انه خير»

والجواب ان يقال ان العلم من شأنه الخاص الحكم للمستقيم على المخلوقات  
والمخلوقات هي التي تسول للانسان الاعراض عن الله كقولها في حك ١١ : ١٤  
«المخلوقات صارت رجساً وفتحاً لاقدام الجهال» اي الذين لا يحكمون عليها

حكماً مستقيماً لا اعتباراً من ان فيها الخير الكامل فهم يجعلهم غايتهم فيها يخطئون  
ويخسرون الخير الحق وهذا الضرر يتبينه الانسان بما يحصل له بموهبة العلم من  
الحكم المستقيم على المخلوقات ولهذا تجعل طوبى الحزن بازاء موهبة العلم  
اذاً لجيب على الاول بان الخيرات المخلوقة لا تبث على اللذة الروحية  
الا من حيث تنساق الى الخير الالهي الذي هو في الحقيقة منشأ اللذة الروحية  
ولهذا فوهبة الحكمة يجازيها اولاً الاطمئنان الروحي وتباً اللذة واما موهبة  
العلم فيجازيها اولاً الحزن من الاغلاط الماضية وتباً العزاء لان الانسان بما  
يحصل له بالعلم من الحكم المستقيم يسوق المخلوقات الى الخير الالهي ولهذا  
اعتبر الحزن في هذه الطوبى استحقاقاً وما يلحقه من العزاء ثواباً وهي تبدى في  
هذه الدنيا وتكمل في الآخرة

وعلى الثاني بان الانسان يلذ بنفس ملاحظة الحق واما ما يلاحظ  
فيه الحق فقد يتألم منه احياناً وبهذا الاعتبار يُسند الحزن الى العلم  
وعلى الثالث بان العلم من حيث يقوم بالنظر لا يجازيه سعادة لان  
سعادة الانسان لا تقوم بملاحظة المخلوقات بل بمعاينة الله غير انها تقوم على نحو  
ما باستعمال المخلوقات على ما ينبغي والميل المنتظم اليها واريد بذلك سعادة  
الطريق ولهذا لا يُسند الى العلم شيء من السعادات المختصة بالمعاينة بل انما  
يُسند ذلك الى الفهم والحكمة اللذين يتعلقان بالامور الالهية

### المبحث العاشر

في الكفر بالاجمال - وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في الرذائل المتباينة واولاً في الكفر المتقابل للايمان وثانياً في التجديف  
المتقابل للاقرار وثالثاً في الجهل والبلادة المتقابلين للعلم والفهم - فالاول ينظر فيه في الكفر  
بالاجمال اولاً وفي البدعة ثالثاً وفي الردة ثالثاً - اما الاول فالمبحث فيه يدور على اثني عشرة



مسئلة ١ - في ان الكفر هل هو خطيئة - ٢ في محله - ٣ هل هو اعظم الخطايا - ٤ هل كل فعل من افعال الكفرة خطيئة - ٥ في انواع الكفر - ٦ في مقايستها بعضها ببعض - ٧ هل يبني مجادلة الكفرة في الايمان - ٨ هل يبني آكراهم على الايمان - ٩ هل تجوز مخالطتهم - ١٠ هل يجوز ان يتسلطوا على المسيحيين المؤمنين - ١١ هل يبني احتمال طقوسهم - ١٢ هل يبني تمديد اطفالهم على رغمهم

### الفصل الاول

في ان الكفر هل هو خطيئة

يُخْتَلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الكفر ليس خطيئة فان كل خطيئة هي ضد الطبيعة كما قال الادمثي في الدين المستقيم ك ٢ . وليس يظهر ان الكفر ضد الطبيعة فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين « ان امكان حصول الناس على الايمان حاصل لم بالطبع كما كان حصولهم على المحبة واما حصول المؤمنين على الايمان فالتما يتم لهم بالتمعة لحصولهم على المحبة » فليس اذن عدم الحصول على الايمان وهو الكفر خطيئة

٢ وايضاً ليس احد يخطأ في ما يتعذر عليه اجتنابه لان الخطيئة اختيارية . واجتناب الكفر غير مقدور للانسان لانه لا يقدر على اجتنابه الا بحصوله على الايمان فقد قال الرسول في رو ١٠ : ١٤ « كيف يؤمنون من لم يسموا به وكيف يسمعون بلا مبشر » فليس يظهر اذن ان الكفر خطيئة

٣ وايضاً انت امهات الرذائل التي ترجع اليها جميع الخطايا سبع كما اسلفنا في اول الثاني مب ٨٤ ف ٤ . وليس يظهر ان الكفر يندرج تحت ثمانية منها . فليس الكفر اذن خطيئة

لكن يارض ذلك ان الرذيلة مضادة للخطيئة والايمان فضيلة يضادها الكفر . فالكفر اذن خطيئة

والجواب ان يقال ان الكفر يجوز اعتباره من وجهين اولاً من حيث

هو امرٌ علميٌ محضٌ. بمعنى ان يكون المراد بالكافر من لا ايمان له وثالباً من حيث مضادته للايمان اي لان صاحبه يرفض سماع الايمان او يحتقر الايمان كقوله في اثن ٥٣ : ١ « من آمن بما سمعنا منا » وبهذا تقوم حقيقة الكفر الكاملة وهو بهذا الاعتبار خطيئةٌ . اما باعتبار كونه امراً عديماً محضاً فكفر الذين لم يسمعوا عن الايمان شيئاً فليس له حقيقة احتيئة بل بالاحرى حقيقة النقص لان هذا الجبل بالاميات تما هو نتيجة خطيئة الأب الاول . والذين هم كفرة على هذا النحو فانهم يهلكون في خطايا اخرى لا يمكن اغتفارها بدون الايمان لكنهم لا يهلكون في خطيئة الكفر وعليه قول الرب في يوحنا ١٥ : ٢٢ « ولم آت واكلمهم لم تكن لهم خطيئة » وقد قال اوغسطينوس في تفسير هذه الآية ان كلامه « على تلك الخطيئة التي ابوابها ان يؤمنوا بالمسيح »

اذاً اجيب على الاول بان الحصول على الايمان ليس من مقتضى الطبيعة البشرية ولكن من مقتضاها ان لا يعاند عقل الانسان الشعور الداخلى والدعوة الخارجة الى الحق فالكفر بهذا الاعتبار ضد الطبيعة وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يرد على الكفر من حيث يراد به العدم البسيط

وعلى الثالث بان الكفر الذي هو خطيئة مصدره الكبرياء التي تحمل الانسان على ان لا يريد اخضاع عقله لقواعد الايمان ولعقل الآباء السليم وعليه قول غريغوريوس في اديانته ٣١ : « ان منشأ دعوى الامور المستحدثة هو الجدل الباطل » - ويجوز ان يقال ايضاً كما ان الفضائل اللاهوتية لا تترد الى امهات الفضائل بل هي متقدمة عليها كذلك الرذائل المقابلة للفضائل اللاهوتية لا تترد الى امهات الرذائل

### الفصل الثاني

في ان محل الكفر هل هو العقل

ينطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس العقل محل الكفر فان الارادة هي محل كل خطيئة كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين . والكفر خطيئة كما تقدم في الفصل الآنف . فحله اذن الارادة لا العقل

٢ وايضاً انما 'يعتبر الكفر خطيئة' من طريق احتقار الدعوة الى الايمان . والاحتقار يرجع الى الارادة . فمحل الكفر اذن الارادة

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في ٢ كور ١١ : ١٤ ان الشيطان نفسه يغير هيئته الى هيئة ملاك نور . ما نصه « اذا تظاهر الملاك الشرير بانه خير واعتقد ايضاً خيراً فليس في هذا الخطأ خطر اوضحر ان فعل او قال ما يليق بالملائكة الاخيار » والوجه في ذلك على ما يظهر استقامة ارادة من ينقاد له وهو معتقد انه متقاد للملائكة خيراً . فيظهر اذن ان خطيئة الكفر قائمة كلها بفساد الارادة . فليس محلها اذن في العقل

لكن يمارض ذلك ان للتضادات محلاً واحداً بعينه . ومحل الايمان الذي يضاذه الكفر هو العقل . فمحل الكفر ايضاً هو العقل

والجواب ان يقال ان محل الخطيئة 'يحمل في تلك القوة التي هي مبدأ لفعل الخطيئة كما مر في اول الثاني مب ٧٤ ف ١ و ٢ ويحوز ان يكون لفعل الخطيئة مبدأً احدها اول وعام بأمر بجميع افعال الخطايا وهو الارادة لان كل خطيئة فهي ارادية والثاني خاص . وكريب يصدر عنه فعل الخطيئة كما ان الشهوانية هي المبدأ القريب للشر والفجور وبهذا الاعتبار يقال انها محل لها . والتكذيب الذي هو الفعل الخاص للكفر هو فعل العقل المتحرك من الارادة كالتصديق فالعقل اذن هو المحل القريب للكفر كما هو المحل القريب

للايمان والارادة في الحرك الاول له وبهذا الاعتبار يقال ان الارادة هي محل كل خطيئة . وبذلك يوضح الجواب على الاول  
واجيب على الثاني بان احتقار الارادة يحدث تكذيب العقل النسيه فيه ثم حقيقة الكفر فتكون الارادة محلاً لسبب الكفر والعقل محلاً لنفس الكفر

وعلى الثالث بان من يعتقد الملاك الشرير خيراً لا يكذب بشيء من الامور الایمانية « فلان حس البدن يخطئ ، واما العقل فلا يتجافى عن الحكم الحق والمستقيم » كما قال نفس الشارح هناك واما من تبع الشيطان متى ابتدا ان يجره الى مقاصده اى الى الشرور والباطيل فليس يخلو من الخطا كما قيل هناك ايضاً

### الفصل الثالث

في ان الكفر هل هو اعظم الخطايا

يُغْفَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الكفر ليس اعظم الخطايا فقد قال اوغسطينوس في المعمودية ردّاً على الدوناتييين « لست اجترى ان اتجمل في الحكم بما اذا كان يجب ان يفضل الكاثوليكي القبيح السيرة على المبتدع الذي لا يحد الناس في سيرته مغفراً سوى انه مبتدع » والمبتدع كافر . فلا ينبغي ان ان يقال بالاطلاق ان الكفر اعظم الخطايا

٢ وايضاً ما يخفف من جرم الخطيئة او يعذر في ارتكابها لا يظهر انه اعظم الخطايا . والكفر يعذر في ارتكاب الخطيئة او يخفف من جرمها فقد قال الرسول في ١ تي ١ : ١٣ « كنت من قبل مجذفاً ومضطهداً وشاتماً لكبي نلت رحمة لاني فعلت ذلك عن جهل في حال عنم الايمان » فليس الكفر اذن اعظم الخطايا

٣ وايضاً ان الخطيئة العلني تستوجب عقاباً اعظم كقوله في تث ٢٠:٢٥  
 « بأمر يجعله على قدر ذنبه » والمؤمنون الخطاة يستوجبون عقاباً اشد من  
 عقاب الغير المؤمنين كقوله في عبر ١٠ : ٢٩ « فكم تظنون يستوجب عقاباً  
 اشد من داس ابن الله وعد دم الوصية الذي قدس به نجساً » فليس الكفر  
 اذن اعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا « لو لم آت  
 واكلهم لم تكن لهم خطيئة » قل « اراد بطلق اسم الخطيئة خطيئة عظيمة فقد  
 عني بذلك الخطيئة التي تتضمن جميع الخطايا » اي خطيئة الكفر . فالكفر  
 اذن اعظم جميع الخطايا

الجواب ان يقال ان كل خطيئة تقو من جهة الصورة بالاعراض عن  
 الله كما مر في اول الثاني مب ٢١ ف ٦ ومب ٧٣ ف ٣ فكما كان الانسان  
 ابعد بالخطيئة عن الله كانت الخطيئة اعظم والكفر يجعله في غاية البعد عن الله  
 فلا هو يعرف الله معرفة حقّة ومعرفة الـ طلة به لا تقربه اليه بل بالاحرى  
 تبعدة عنه ولا يجوز ان يقال انه يعرفه من وجه اذا كان تصوره فيه باطلاً  
 لان ما يتصوره ليس هو الله فقد وضع اذن ان خطيئة الكفر هي اعظم من  
 جميع الخطايا التي تتعلق بفساد الآداب بخلاف الخطايا المتعاقبة لسائر الفضائل  
 اللاهوتية كما سيأتي في مب ٣٤ ف ٢ ومب ٣٩ ف ٢

اذا اوجب على الاول بانه لا يمتنع ان تكون الخطيئة التي هي اثقل  
 باعتبار جنسها اخف باعتبار بعض الاحوال ولهذا لم يثأ اوغسطينوس ان  
 يتمحل في الحكم بين الكاثوليكي الشرير والمتبدع الذي ليس له خطيئة غير  
 البدة فان خطيئة المتبدع وان كانت في جنسها اثقل يمكن ان يجعلها بعض  
 الاحوال خفيفة وبكس ذلك يمكن ان تزيد بعض الاحوال خطيئة

### الكاثوليكي ثقلًا

وعلى الثاني بان الكفر بضمن ما عدا الجهل المصاحب له معارضة سب في الامور الايمانية وهو من هذه الجهة يُتَبَرَّ خطيئة ثقيلة جداً واما من جهة الجهل ففيه وجه للمعذرة وخصوصاً متى لم يخطأ صاحبه عن سوء قصد كما جرى للرسول

وعلى الثالث بان الكفر يعاقب على خطيئة الكفر بائد مما يعاقب به خاطئ به آخر على اي خطيئة اخرى لا اعتبار جنس الخطيئة واما غير الكفر من الخطايا كالفسق مثلاً فاذا اترف على السواء من المؤمنين والكافر كانت خطيئة المؤمن فيه اقل من خطيئة الكافر اولاً لمعرفة المؤمن الحق بالايمان وثانياً لما هو موسوم به من اسرار الايمان التي يمتنعها باقراره الخطيئة

### الفصل الرابع

هل كل فعل من افعال الكافر خطيئة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل فعل من افعال الكافر خطيئة فقد قال الشارح في تفسير قوله في رو ١٤ : ٢٣ كل ما ليس منه الايمان فهو خطيئة ما نصه « ان حياة الكفرة هي كلها خطيئة » وكل ما يعمله الكفرة يرجع الى حياتهم . فكل فعل اذن من افعال الكافر خطيئة

٢ وايضاً ان الايمان يوشد القصد . وما ليس يصدر عن قصد مستقيم يمتنع ان يكون صالحاً . فيمتنع اذن ان يكون عند الكفرة فعل صالح

٣ وايضاً ان المتأخرات تفسد بفساد المتقدم . وفعل الايمان متقدم على افعال جميع الفضائل . فالكفرة اذن خلوص عن فعل الايمان لا يستطيعون ان يفعلوا فعلاً صالحاً بل يخطئون في كل فعل من افعالهم

لكن يعارض ذلك انه قيل لكرنيليوس حين كان في حال الكفر ان الله

كان راضياً عن صدقائه كما في ا ح ١٠ فليس اذن كل فعل من افعال الكافر خطيئة بل بعضها صالح<sup>١</sup>

والجواب ان يقال ان الخطيئة الميتة تزيل النعمة المبررة ولكنها لا تنسد بالكلية صلاح الطبيعة كما مر في اول الثاني مب ٨٥ ف ٢ و ٤ ولان الكفر خطيئة ميتة فالكفرة يحرمون النعمة ولكن يبقى فيهم شيء من صلاح الطبيعة ومن ذلك يتبين انهم لا يستطيعون ان يفعلوا الافعال الصالحة التي 'تفعل' بالنعمة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيعون ان يفعلوا على نحو ما الافعال الصالحة التي 'تفعل' بالنعمة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيعون ان يفعلوا على نحو ما الافعال الصالحة التي يكفي لها صلاح الطبيعة فليس من الضرورة اذن ان يخطأوا في كل فعل من افعالهم لكنهم يخطأون كلما فعلوا شيئاً بعامل الكفر فكما ان المؤمن يمكن ان يرتكب خطيئة عرضية او ميتة ففعله الذي لا يسوقه الى الغاية المقصودة من الايمان كذلك الكافر ايضاً يمكن ان يفعل فعلاً صالحاً متى لم يكن فعله مسوقاً الى الغاية المقصودة من الكفرة

اذ اوجب على الاول بان ذلك النص انورد ينبغي حمله اما على ان المؤمنين لا يمكن ان يعيشوا بتبر خطيئة لعدم انتفاء الخطايا بتبر الايمان او على ان كل ما يفعلونه بعامل الكفر خطيئة ولهذا قيل بعده « لان كل من يعيش او يفعل على حسب مقتضى الكفر يخطأ خطأ ثقيلاً »

وعلى الثاني بان الايمان يرشد القصد بالنسبة الى الغاية القصوى الفاتحة الطبع الا ان نور العقل الطبيعي ايضاً يمكن ان يرشده بالنسبة الى خير طبيعي وعلى الثالث بان العقل الطبيعي لا يُفسد الكفر في الكفرة بالكلية بحيث لا يبقى عندهم من معرفة الحق ما يقدرون به ان يفعلوا شيئاً من

## الانفعال الصالحة

واما كرنيليوس فينبغي ان يعلم انه لم يكن كافراً والا لم يرض الله عن فعله اذ لا يمكن لاحد ان يرضي الله بغير الايمان بل انما كان ايمانه مضمرًا لان تعليم الانجيل لم يكن أعلن بعد ولما ارسل اليه بطرس ليشفعه تنقيحاً كاملاً في الايمان

## الفصل الخامس

في ان الكفر حل له انواع متعددة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس للكفر انواع متعددة فان الايمان والكفر تضادها يجب ان يتعلقا بشيء واحد بعينه . والموضوع الصوري للايمان هو الحق الاول الذي هو باعتباره واحد وان تعددت موضوعاته المادية فيلزم ان يكون موضوع الكفر ايضاً هو الحق الاول واما الامور التي يحجبها الكافر فهي من جهة مادة الكفر . والتباير في النوع لا يُعتبر بحسب المبادئ المادية بل بحسب المبادئ الصورية . فليس للكفر اذن انواع مختلفة باختلاف الامور التي يضل فيها الكفرة

٢ وايضاً ان الضلال عن الايمان الحق يحدث بطرق غير متناهية فلو جعل للكفر انواع متعددة بتعدد الاضاليل لكان له في ما يظهر انواع غير متناهية . فليس ينبغي اذن اعتبار هذه الانواع

٣ وايضاً ليس يوجد واحد بعينه في انواع مختلفة . وقد يحدث ان يكون انسان كافراً من طريق ضلاله في امور مختلفة فاختلاف الاضاليل اذن لا يترتب عليه اختلاف في انواع الكفر . فليس للكفر اذن انواع متعددة لكن يمرض ذلك ان كل فضيلة يقابلها انواع متعددة من الرذائل فان الخير يحدث على نحو واحد واما الشر فعلى انحاء متعددة » كما قال



ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ والفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ .  
والايمان فضيلة واحدة . فيقاله اذن انواع متعددة من الكفر  
والجواب ان يقال ان كل فضيلة تقوم باتباع اصل مرسوم للادراك  
او للفعل البشري كما اسلفنا في اول الثاني مب ٦٤ واتباع الاصل يجري على  
نحو واحد وفي مادة واحدة واما الخروج عن الاصل فيجري على انحاء شتى  
ولهذا كان يقابل الفضيلة الواحدة رذائل متعددة . واختلاف الرذائل المقابلة  
لكل فضيلة يجوز اعتباره من وجهين اولاً من حيث اختلاف النسبة الى  
الفضيلة والرذائل المقابلة للفضيلة لها بهذا الاعتبار انواع معينة كما يقابل الفضيلة  
الخالقية رذيلة من جهة الزيادة عليها ورذيلة أخرى من جهة النقصان عنها  
وثانياً من حيث فساد ما يشترط للفضيلة من الامور المختلفة وبهذا الاعتبار  
يقابل فضيلة واحدة كالغفة او الشجاعة رذائل غير متناهية من حيث ان  
فساد الاحوال المختلفة المتقضة للفضيلة الذي به يعرض عن استقامة الفضيلة  
يحدث بطرق غير متناهية وهذا ما حمل الشياغورين على ان يقولوا بدم تلامي  
الشتر - اذا تمهد ذلك وجب ان يقال اذا اعتبر الكفر بالقياس الى الايمان فله  
انواع متعددة ومحصورة فان خطيئة الكفر تقوم برفض الايمان وهذا  
الرفض يمكن ان يحدث على نحوين فلما ان يرفض الايمان قبل اعتناقه ككفر  
الوثنيين او يرفض الايمان المسيحي بعد اعتناقه اما في صورته الرمزية ككفر  
اليهود او في صورته الظاهرة باعلان الحق ككفر المبتدعة ومن ثمه يجوز  
بالاجمال ان يجعل للكفر هذه الانواع الثلاثة المتقدمة . اما اذا جعل  
للكفر انواع مختلفة باختلاف الضلال في الامور المختصة بالايمان فليست  
انواعه حينئذ محصورة لجواز ان تعدد الاضاليل الى غير نهاية كما قال  
اوغسطينوس في كتاب البدع

إذا أُجيبَ على الأول بان الحقيقة الصورية للخطيئة يجوز اعتبارها على  
نحوين أولاً يجب قصد الخطيئة وبهذا الاعتبار يكون ما يتوجه إليه قصد  
الخطيئة هو موضوع الخطيئة الصوري ومن هذا القبيل تختلف أنواعها وثانياً  
بحسب حقيقة الشروع وبهذا الاعتبار يكون الخير الذي يُعرض عنه هو موضوع  
الخطيئة الصوري غير ان الخطيئة لا تستفيد نوعياً من هذه الجهة بل هي  
بالأحرى عدم النوع وعلى هذا ينبغي ان يقال ان موضوع الكفر هو الحق  
الأول من حيث يُعرض عنه أما موضوعه الصوري من حيث يُقبل إليه فهو  
الراي الباطل الذي يتسكك به ومن هذه الجهة تعدد أنواعه وعلى هذا فكما ان  
الحبة واحدة تلزومها الخير الأعظم والذائل المقابلة لها مختلفة لاختلاف الخيرات  
الزمنية التي بأقبالها إليها تُعرض عن الخير الأعظم الواحد ولاختلاف ما فيها  
من النسبة الغير المرتبة الى الله كذلك الايمان ايضاً فضيلة واحدة من حيث  
انها تلزم الحق الأول الواحد وأنواع الكفر متعددة من حيث ان الكفرة  
تتسكون بأراء باطلة مختلفة

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض لما يرد على تمايز أنواع الكفر بحسب  
اختلاف الأمور التي يقع فيها الضلال

وعلى الثالث بأنه كما ان الايمان واحد من حيث يُعتقد به أمور كثيرة  
بالنسبة الى واحد كذلك يمكن ان يكون الكفر واحداً ولو حصل الضلال  
به في أمور كثيرة من حيث ان لها كلها نسبة الى واحد ولا يتمتع مع ذلك  
ان يفضل الانسان بأنواع كثيرة من الكفر كما يجوز ايضاً ان يستولي على الانسان  
الواحد ذنائب مختلفة وأمراض جسمانية متعددة



### الفصل السادس

في ان كفر الوثنيين هل هو افطع من كفر سوام

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان كفر الوثنيين افطع من كفر سوام فكما انه كلما كان العضو الموقوف بالمرض الجسماني اعم كان المرض اعظم كذلك يظهر ان الخطيئة كلما كانت متافية لما هو اعم في القضية كانت افطع . واعم المقائد الايمانية هو الايمان بوحداية الله التي لا وجود لها عند الوثنيين لتعدد الآلهة في اعتقادهم . فكفرهم اذن في منتهى الفظاعة

٢ وايضاً كلما كانت الاشياء التي يعارض فيها بعض المبتدعة الايمان الحق اكثر واعم كانت بدعتهم اقبح كما ان بدعة اريوس التي نفي عن اقنوم ابن الله اللاهوت اقبح من بدعة نسطور الذي نفي عنه الناسوت . وما ينكره الوثنيون من المقائد الايمانية اكثر واعم مما ينكره اليهود والمبتدعة لانهم لا يؤمنون بشيء منها اصلاً . فكفرهم اذن في منتهى الفظاعة

٤ وايضاً من شأن كل خير ان يضعف الشر . واليهود عندهم شيء من الخير لاقرارهم بان العهد العتيق منزل من الله والمبتدعة ايضاً عندهم شيء من الخير لانهم يحاولون العهد الجديد . فهم اذاً اخف خطاً من الوثنيين الذين يرفضون كلا المهدين

لكن يعارض ذلك قوله في ٢ بط ٢ : ٢١ « لولم يعرفوا طريق البر لكان خيراً لهم من ان يعدلوا بعد ما عرفوه » والوثنيون لم يعرفوا طريق البر واما المبتدعة واليهود فبعد ان عرفوه بعض المعرفة عدلوا عنه . فخطيئتهم اذن افطع

والجواب ان يقال ينبغي ان يُعتبر في الكفر امران كما تقدم في الفصل الآتٍ احدهما قياسه الى الايمان ومن هذه الجهة تكون خطيئة من يعارض في

الايان بعد اعتناقه افطع من خطيئة من يعارض فيه قبل اعتناقه كما ان خطيئة من اخلف في ما وعد به اعظم من خطيئة من اخلف في ما لم يعد به قط وبهذا الاعتبار يكون كفر المبتدعة الذين يعتنقون ايمان الانجيل ويرفضونه ويمارضون فيه بافسادهم اياه خطيئة افطع من كفر اليهود الذين لم يعتنقوا قط ايمان الانجيل الا انهم لما كانوا قد آمنوا بصورته الرمزية سيفي العهد الشيق ولكيهم افسدوها بسوء تفسيرهم لها كان كفرهم ايضاً خطيئة افطع من كفر الوثنيين الذين لم يعتنقوا ايمان الانجيل بوجه من الوجوه . والثاني فساد ما يقتضى بالايان . وبهذا الاعتبار لما كان ما يضل فيه الوثنيون اكثر مما يضل فيه اليهود وما يضل فيه اليهود اكثر مما يضل فيه المبتدعة كان الوثنيون افطع كفراً من اليهود واليهود افطع كفراً من المبتدعة وربما استثنى من ذلك بعض كلمات الوية الذين هم اصل في العقائد اليمانية من الوثنيين — على ان اول هاتين النظاعتين اعظم من الثانية باعتبار حقيقة الترتب فسان حقيقة ذنب الكفر تحصل من طريق المعارضة في الايمان باكثر مما تحصل من طريق الخلو عن الامور اليمانية كما مر في ١ فان هذا في ما يظهر اخص ما تقوم به حقيقة الذنب كما مر في الموضوع المشار اليه فكفر المبتدعة اذن هو بالاطلاق اقبح انواع الكفر

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل السابع

هل ينبغي مجادلة الكفرة علناً

ينبغي الى السابع بان يقال : يظهر انه لا ينبغي مجادلة الكفرة علناً فقد قال الرسول في ٢ تيمو ١٤ : « لا تماحك بالكلام لان هذا لا ينفع شيئاً ولما يهدم السامعين » . وليس يمكن مجادلة الكفرة علناً من دون محاكمة في

بالسلام . فليس ينبغي اذن معادلة الكفرة علناً

٢ وايضاً قد ورد في شريعة مرقيانوس اوغسطوس المثبتة بالقوانين  
« من ادعى اعادة النظر والمجادلة علناً في ما قد حُكِمَ به وتقرر على وجه السداد  
فقد احتقر بذلك حكم الجمع المقدس » والجمع المقدسة قد عرفت  
وقررت جميع العقائد الايمانية . فمن اقدم اذاً على المجادلة العلنية في العقائد  
الايمانية اقرّف خطيئة ثقيلة لاحتقاره بذلك الجمع المقدس

٣ وايضاً ان الجدل ان يكون بايراد بعض الحجج . والحجة دليل يُبَيِّنُ  
اليقين في امرٍ مشكوك فيه . والامور الايمانية لكونها في غاية اليقين لا ينبغي  
ان تُجَمَلَ في مقام المشكوك فيه . فلا ينبغي المجادلة فيها علناً  
لكن يعارض ذلك ما ورد في اع ٩ من ان شاول كان يزداد قوةً ويَجْهَلُ  
اليهود وانه كان يخاطب اليونانيين ويجادلهم

والجواب ان يقال ان الجدل في الايمان ينبغي فيه اعتبار امرين احدهما  
من جهة المجادل والثاني من جهة السامعين — اما من جهة المجادل فينبغي ان  
يُنْظَرُ الى قصده فان كان شاكاً في الايمان وغير متيقن حقيقته وانما  
يقصد بمجداله ان يعرف بالحجج الموردة ما اذا كان الايمان حقاً فلا ريب في انه  
يخطأ بذلك لاعتباره حينئذٍ شاكاً في الايمان وغير موثوقٍ اما اذا كان  
يقصد بمجداله في الايمان دفع الاوهام او التمرس في الجدل فيكون فعله هذا  
محموداً — واما من جهة سامعي الجدل فينبغي ان يُنْظَرُ في ما اذا كانوا متيقنين  
في الايمان وراسخين فيه او سذجاً ومترددن فيه فالجدل في الايمان على مسمع  
المتيقنين الراسخين في الايمان ليس فيه خطر واما على مسمع السذج فقبه  
تفصيلٌ لانه اما ان يكون الكفرة كاليهود او المبتدعين او الوثنيين عاملين على  
اغرائهم ومحاولون افساد دينهم او لا كما اذا وجدوا في بلادٍ ليس فيها كفر —

فان كان الأول كان الجدل العلي في الايمان امرًا ضروريًا بشرط ان يتولاه رجال أكفاء يقتدرون على رد الاعتراضات اذ بذلك يرمخ السذج في الايمان ولا يبقى للكفرة قوة على اغوائهم ولو اُلزم السكوت في مثل هذا المقام من يجب عليهم مناصبة المعارضين لانفساد الايمان لكان سكوتهم تقريرًا للضلال وعليه قول غريغور يوس في رسائله الرعائية ك ٥٢ كما ان عدم الاحتباس في الكلام يثبت على الضلال كذلك عدم القطعة في السكوت يدع في الضلال من كان يمكن تثقيفه - - وان كان الثاني كان في الجدل العلي في الايمان على مسمع السذج خطرًا عليهم اذ انما كان ايمانهم ارسخ لانهم لم يسموا ما ينافي معتقدهم فلا ينبغي ان يسموا ما يعترض به الكفرة على الايمان في جدالهم اذ الاجيب على الاول بان الرسول لم يسه عن مطلق الجدل بل عن الجدل الغير المرتب الذي يجري بمحاكمة الكلام لا بسداد الاره وعلى الثاني بان تلك الشريعة تنهى عن المجادلة العلنية الناشئة عن الشك في الايمان لا المقصود بها التودع عنه

وعلى الثالث بانه لا ينبغي الجدل في الامور الايمانية لماعي الشك فيها بل لاثبات الحق ودفع الباطل فلا بد لتقرير الايمان من مجادلة الكفرة احيانًا اما دفاعًا عن الايمان كقوله في ١ بط ٣ : ١٥ « مستعدين دائماً لقضاء وطرم يسألكم حجة على ما فيكم من الرجاء والايمان » او هداية الضالين كقوله في تيطس ١ : ٩ « لكي يقدر ان يعظ بالتعليم الصحيح ويحاج المناقضين »

### الفصل الثامن

في انه هل ينبغي اكرام الكفرة على الايمان :

يخطئ لي الثامن بان يقال : يظهر انه لا ينبغي اكرام الكفرة على الايمان بوجه من الوجوه فقد ورد في متى ١٣ لنعبيد ربنا لئلا يزرع الزرع

في حقله قالوا له «أتريد أن تذهب ونجمته» فقال لهم «لا لئلا نعلقوا الحطة مع الزوان عند جمعكم له» وقد قالوا فم الذهب في كلامه على هذه الآية خط ٤٦ على متى «اراد الرب بقوله هذا التبعي عن القتل لأنه لا يجب أن يقتل ولا المبدعة أيضاً لأنه اذا قتلهم سقط معهم بالضرورة كثير من القديسين»  
 فيظهر اذن انه بجامع الحجة لا ينبغي اكراه احد من الكفرة على الايمان  
 ٢ وايضاً قيل في كتاب الاحكام تم ٤٥ «قد رسم الجمع المقدس في شأن اليهود ان لا يكروه احد منهم في ما بعد على الايمان» فبجامع الحجة اذن لا ينبغي اكراه غيرهم من الكفرة على الايمان  
 ٣ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢٦ «يمكن للانسان ان يفعل غير الايمان مكرهاً ولكنه لا يمكن ان يؤمن الا عتاراً وبتعذر وقوع الاكراه على الارادة» فيظهر اذن انه لا ينبغي اكراه الكفرة على الايمان  
 ٤ وايضاً قيل في حزقيال ١٨ بلسان الله «لا اريد موت الحافى» ونحن يجب علينا ان نجعل ارادتنا موافقة للارادة الالهية كما اسلفنا في اول الثاني مب ٩ ف ٩ و ١٠ فاذا لا يجب علينا ايضاً ان نزيد قتل الكفرة لكن يعارض ذلك قوله في لوقا ١٤: ٢٣ «اخرج الى الطرق والاسيعة واكرهم على الدخول حتى يمتلئ بيتي» والناس انما يدخلون بيت الرباي الكنيسة بالايمان. فينبغي اذن اكراه البعض على الايمان  
 والجواب ان يقال من الكفرة من لم يؤمنوا قط كالوثنيين واليهود وهؤلاء لا ينبغي بوجه من الوجوه اكراههم على ان يؤمنوا لان الايمان من افعال الارادة الا انه يجب على المؤمنين اذا قدروا ان يكروههم على ان لا يصدوا عن الايمان بالتجديف او بخبث الكلام او بالاضطهاد الظاهر ايضاً ولهذا السبب كثير اما يثير المسييون الحرب على الكفرة لا يكروههم على الايمان (لانهم لو

انصرفوا عليهم واستأسروهم يتركون أمر إيمانهم لحريتهم ) بل ليكرههم على أن لا  
يصدوا عن الإيمان بالمسيح - ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الإيمان يوماً وهم  
يقرون به كالمبتدعة وأهل الردة وهؤلاء يجب إكراههم حتى بالمقولات البدنية  
أيضاً على أن ينجزوا ما وعدوا به ويلزموا ما اعتنقوه من قبل

إذاً اجب على الأول بأن بعضاً ذهبوا إلى أن المراد بتلك الآية ليس  
النهي عن حرم المبتدعة بل النهي عن قتلهم كما يظهر مما استشهد به من كلام  
فر القه - وقد قال أوغسطينوس عن نفسه في رسالته إلى فنشفسوس  
« كنت أرى في أول الأمر أنه لا ينبغي إكراه أحد على الإيمان بالمسيح بل ينبغي  
الدعوة إليه بالكلام والذب عنه بالجدال غير أنه قد ظهر بطلان رأي هذا لا  
بكلام المعارضين بل برهان الأمثلة الواقعية فإن هول الشرائع قد افاد إلى حد  
أن قال كثيرون «نحمد الله الذي كسر قيودنا» فقول الرب اذن هناك «دعواهما  
ينتان جميعاً إلى الحصاد» يتبين المراد به من قوله بعد ذلك «ثلاثاً تعلقوا الخطة  
مع الزوان عند جمعكم له» قال أوغسطينوس في رده على رسالة برمينيانوس  
أوضح الرب بذلك أنه متى لم يكن عمل لهذا الخوف أي متى كان جرم المجرم شيئاً  
واستقبح الجميع له ظاهراً بحيث لا يوجد له أنصار أصلاً أو إذا وجدوا لا ينشئ  
معهم حدوث انشقاق ينبغي تأديبه بقسوة

وعلى الثاني بأن اليهود إذا كانوا لم يعتنقوا الإيمان قط فلا ينبغي إكراههم  
عليه أما إذا كانوا قد اعتنقوه «فينبغي إكراههم بالقوة على لزومه» كما قيل في نفس  
الحل المستشهد به

وعلى الثالث بأنه كما أن النذر اختياري إلا أن الوفاء به اضطراري كذلك  
اعتناق الإيمان اختياري إلا أن التزامه بعد اعتناقه ضروري ولهذا ينبغي إكراه



البتدعة على الترام الايمان فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى بونيفاسيوس  
 « اين ما اعتادوا ان ينادوا به بقولهم: كل من يمتحنني ان يؤمن او لا يؤمن من ذا  
 الذي اكرهه المسيح: فلينظروا اكرهه المسيح اولاً لبولس ثم تعليمه »  
 وعلى الرابع يقول اوغسطينوس في الرسالة المتقدمة « ليس احد منا يريد  
 موت المبتدع غير ان بيت داود لم يستحق ان يستولي عليه السلام الا بمصرع ابنة  
 ايشالوم في الحرب التي اثارها على ابيه وكذلك الكنيسة الكاثوليكية فهي اذا  
 كان هلاك البعض سبباً لانضمام الباقين اليها تشفي ألم قلبها والذي بنجاح  
 شعوب كثيرة »

### الفصل التاسع

سيف ان الكفرة هل يجوز مخالطتهم

يقتضى الى التاسع بان يقال : يظهر انه يجوز مخالطة الكفرة فقد قال الرسول  
 في ١ كور ١٠ : ٢٧ « ان دعاكم احد من الكفرة الى العشاء واجبتهم ان  
 تطلقوا فكلموا من كل ما يقدم لكم » وقال فم الذهب في خط ٢٥ على رسالة  
 عبر « اذا شئت ان تطلق الى مائدة الوثنيين اذنا لك به ولا تنهك عنه البتة »  
 والانطلاق الى عشاء واحد مخالطة له . فيجوز اذن مخالطة الكفرة

٢ قال الرسول في ١ كور ١٢ : ٥ « ماذا يعني ان ادين الذي في الخارج » .  
 والذين في الخارج هم الكفرة . فاذا كان ينهى المومنون بحكم الكنيسة عن  
 مخالطة البعض يظهر انه لا ينبغي ان ينهوا عن مخالطة الكفرة

٣ وايضاً ليس يمكن للسيد ان يستخدم عبده من دون ان يخاطبه ولو  
 بالكلام لانه يترك عبده بالامر . ويجوز ان يكون للمسيحيين خدم من الكفرة  
 وغيرهم . فيجوز لهم اذن ان يخاطبهم

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٢٠: ٣ «لا تقطع معهم عهداً ولا تأخذك بهم رافة ولا تصاهرهم» وما كتبه الشارح على قوله في ا ح ١٥ اي امرأة كان بها سيلان الآية ونصه «يجب ان نجتنب الوثنية بحيث لا ندنو الى عبدة الاوثان والا في تلامشهم ولا غلطهم»

والجواب ان يقال ان المؤمنين يحظر عليهم مخالطة احد الناس لوجهين اولاً فصافاً لن 'يحرّم مخالطة المؤمنين له وثانياً وقايةً ان 'يحظر عليهم مخالطة الغير وقد اورد الرسول كلا هذين الوجهين في ا كور ٥ فانه بعد ان اصدر حكم الحرم عليه بقوله «أو لم تعلموا ان الخير اليسير يضر العجين كله» ثم علله بعد ذلك من جهة القصاص المنزل بحكم الكنيسة بقوله «السم اتم انما تدينون الذين في الداخل» - اذا تقرر ذلك فالكثيرة باعتبار الوجه الاول لا تحظر على المؤمنين مخالطة الكفرة وغيرهم الذين لم يعتنقوا قط الايمان المسيحي اذ ليس لها ان تحكم عليهم حكماً روحياً بل حكماً زمنياً وذلك متى كانوا مقيمين بين ظهرائي المسيحيين فارتكبوا ذنباً فعاقبهم المؤمنون عليه عقاباً زمنياً ولكنها تحظر عليهم مخالطة اولئك الكفرة الذين ضلوا عن الايمان الذي اعتنقوه اما بافسادهم اياه كالمتسعة او بمحوردهم له بكلية كاهل الردة فان الكنيسة تقضي على هذين الفريقين بالحرم - واما باعتبار الوجه الثاني فينبغي سعي ما يظهر ان يلاحظ اختلاف احوال الاشخاص والاشياء والازمنة فان كان المؤمنون راسخين في الايمان بحيث يرجى من مخالطتهم الكفرة هداية هؤلاء باكثر مما يفسد منها على ايمانهم فلا ينبغي ان يحظر عليهم مخالطة الكفرة الذين لم يعتنقوا الايمان كالكوثنيين وغيرهم ولا سيما اذا كان ثمة ضرورة داعية الى ذلك . وان كانوا سذجاً وضعفاء في الايمان بحيث يفسد عليهم من الفسار فينبغي ان يحظر عليهم مخالطة الكفرة وخصوصاً كثرة معاشرتهم

ايامهم او مخالطتهم لم تغير ضرورة داعية

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الكنيسة ليس لها ان تحكم على الكفرة بان تنزل  
بهم عقوبة روحية ولكنها تحكم على بعضهم بان تنزل بهم عقوبة زمنية ومن  
ذلك حرمانها احياناً ايام مخالطة المؤمنين لتنوب بمخصوصة

وعلى الثالث بان اعتداء الببد الى ايمان سيده المؤمنين الذي يتصرف هو  
بامره اقرب جداً من العكس ولهذا السبب لا يحظر على المؤمنين اتخاذ عيدين  
من الكفار على انه اذا كان في مخالطة الببد الكافر خطر على ايمان سيده تحتم  
عليه طرده على حسب ما امر الرب بقوله في متى ١٨ « ان شككتك رجلك  
فانقطعها والته عنيك »

اما ما أُورِد في المعارضة فالجواب عليه ان الرب اتنا رسم ذلك في حق  
تلك الاسم التي كان اليهود مزعمين ان يدخلوا ارضها لما كان عندهم من الميل  
الى عبادة الاصنام فكان يخشى من طول معاشرتهم لها ان يتركوا ايمانهم ولهذا  
قيل هناك بعد ذلك « لانه يقوي ابنك عن اتباعي »

### الفصل العاشر

في ان الكفرة هل يجوز ان يكون لهم رئاسة او سيادة على المؤمنين

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون للكفرة رئاسة  
او سيادة على المؤمنين فقد قال الرسول في ١ تيمو ٦ : ١ « كل الذين تحت نير  
العبودية فليحسبوا سادتهم اهلاً لكل كرامة » والليل على ان كلامه على  
السادة الكفرة قوله بعد ذلك « والذين لهم سادة مؤمنون فلا يستهينوا بهم »  
وقيل في ١ بط ٢ : ١٨ « ايها العبيد اخضعوا لسادتكم بكل مخافة لا للصالحين  
منهم والخلاء فقط بل للعنفاء ايضاً » ولم تميز رئاسة الكفرة على المؤمنين لما

امر الرسولان بذلك . فيظهر اذن انه تجوز رئاسة الكفرة على المؤمنين  
 ٢ وايضاً كل من كانوا من اسرة ملك فهم خاضعون له . وقد كان بعض  
 المؤمنين من أسر ملوك كفرة وعليه قوله في فيليبي ٢٢: ٤ « يسلم عليكم جميع  
 القديسين ولا سيما الذين هم من بيت قبرص » اي يثيرون الذي كان كافراً .  
 فيجوز اذن رئاسة الكفرة على المؤمنين

٣ وايضاً ان العبد آله للسيد في ما يرجع الى العيشة البشرية كما ان  
 عامل الصانع آله له في ما يرجع الى عمل الصناعة على ما قال الفيلسوف في  
 كتاب السياسة ١ . ويجوز للمؤمن ان يخضع للكافر في مثل هذه الامور  
 لجواز ان يكون المؤمنون مزارعين للكفرة . فيجوز اذن تقدم الكفرة على المؤمنين  
 حتى باسيادة

لكن يعارض ذلك ان من شأن الرئيس ان يلي الحكم على من يرأسهم . ولا  
 يجوز ان يحكم الكفرة على المؤمنين فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٦  
 « أمتحري . احذكم اذا كان له دعوى على آخر ان بماكم لدى الظالمين ( يعني  
 الكفرة ) لا لدى القديسين » فيظهر اذن انه لا يجوز ان يكون للكفرة رئاسة  
 على المؤمنين

والجواب ان يقال يجوز ان يكون في كلامنا على هذه المسئلة اعتباران  
 الأول ان يكون كلامنا على ما يراد استعدائهم من سيادة او رئاسة الكفرة على  
 المؤمنين وهذا لا ينبغي ان يسمح به بوجه من الوجوه لانه يؤول الى تشكيك  
 وخطير في الايمان لسهولة تأثير الرؤساء في مروؤسهم بامتثال امرهم ما لم يكن  
 المروؤسون ذوي فضيلة عظيمة ولان الكفرة يستخفون بالايمان لو عرفوا نقائص  
 المؤمنين ولهذا نهي الرسول المؤمنين عن ان يتحاكوا الى القاضي الكافر ولذلك  
 لا نسمح الكنيسة بوجه من الوجوه ان يكون للكفرة ولاية على المؤمنين او

ان يتقدموا عليهم في خطية من الخطط بفجر من الانحاء . والثاني ان يكون  
 كلامنا على ما سبق وجوده من السيادة او الرئاسة ولا بد هنا من اعتبار ان  
 السيادة والرئاسة مبيتان على الحق البشري والتمايز بين المؤمنين والكفرة مبني  
 على الحق الالهي . والحق الالهي الذي مصدره النعمة لا يبطل الحق البشري  
 الذي مصدره العقل الطبيعي فالتمايز اذن بين المؤمنين والكفرة باعتباره في  
 حد نفسه لا يبطل سيادة الكفرة ورئاستهم على المؤمنين على ان الكنيسة  
 المتقلدة سلطان الله يجوز لها من باب العدل ان تبطل بحكمها او بارها حق  
 هذه السيادة او الرئاسة لان الكفرة يستوجبون بكفرهم فقدان التسلط على  
 المؤمنين الذين يصيرون ابناء الله الانها ربما فعلت ذلك وربما لم تفعله فهي قد  
 سنت في حق الكفرة الذين لها ولاعضائها ولاية زمنية عليهم هذه الشريعة  
 وهي انه اذا تصرع عبد من عبيد اليهود اُعتق حالا بغير ثمن لو كان قد ولد  
 رقيقا واشترى للخدمة كافرا اما لو كان قد اشترى للتجارة فيجب ان  
 يعرض للبيع في ضمن ثلاثة اشهر وليس في هذه الشريعة ظلم لانه لما كان  
 اليهود عبيدا للكنيسة جاز لها ان تنصرف في ما يملكونه كما ان الملوك المالميين  
 ايضا قد سوا شرائع كثيرة في حق رعاياهم صوتا للحرية . واما الكفرة الذين  
 ليس للكنيسة ولاعضائها ولاية زمنية عليهم فانها لم تسن سبغ حقهم هذه  
 الشريعة وان كان يحق لها ان تسنها ولما فعلت ذلك اجتنابا للتشكيك كما ان  
 الرب ايضا بين في متى ١٧ انه كان قادرا ان يستعفى من دفع الخراج لاتب  
 «الابناء احرار» ولكنه اُمر ان يدفع اجتنابا للتشكيك وكذا الرسول ايضا  
 فانه بعد ان اوجب على العبيد اكرام سادتهم قال «ثلا يُجذف على اسم الله  
 وعلى تعليمه»

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان رئاسة قيصر كانت قبل افتراق المؤمنين عن الكفرة فلم يكن اهتداء البعض الى الايمان داعياً لزمالها وقد كان وجود بعض المؤمنين بين اسرة الملك مفيداً لحماية غيرهم من المؤمنين كما كانت القديس سيستليانوس يشدد عزائم المسيحيين التي كان يراها متراجية في العذاب وهو مستتر تحت وشاح الجندية في بيت ذيوكتيانوس

وعلى الثالث بان السيد يخضعون لسادتهم في كل ما يتعلق بالعبادة وللرؤوسين يخضعون لرؤسائهم في جميع الاعمال واما عملة الصنائع فيخضعون لهم في بعض اعمال مخصوصة فيكون نولي الكفرة السيادة او الرئاسة على المؤمنين اشد خطراً من استخدامهم اياهم في بعض الصنائع ولهذا اتسع الكيسة للمسيحيين ان يحرثوا اراضي اليهود لعدم اضطرارهم بذلك الى معاشرتهم وقد طلب سليمان ايضاً من ملك صور عملة لقطع الاخشاب كما في ملوك ٣ : ٥ ومع ذلك حيث يخشى من هذه المخالطات او المشاركات على ايمان المؤمنين وجب حظرها قطعاً

### الفصل الحادي عشر

في ان الكفرة هل ينبغي احتمال طقوسهم

بتخطي الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه لا ينبغي احتمال طقوس الكفرة فظاهر ان الكفرة يخطؤون برعاية طقوسهم . ومن قدر ان يمنع الخطيئة ولم يمنحها يظهر انه راض بها كما قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ١ : ٣٢ « ليس الذين يفعلونها فقط بل ايضاً الذين يرضون عن فاعليها » . فيخطأ اذن من يحتمل طقوسهم

٢ وايضاً ان طقوس اليهود تشبه عبادة الاوثان فقد قال الشارح في تفسير قوله في غلا ٥ : ١ : لا تعودوا تربطون بنير العبودية : « ليست عبودية

هذه الثاموس اخف من عبادة الاوثان « ولا يسمح لاحد ان يمارس طقس عبادة الاوثان بل ان الملوك المسيحيين امروا اولاً باقتال هياكل الاصنام ثم بهدمها كما اخبر اوغسطينس في مدينة الله ك ١٨ . فلا ينبغي اذن احتمال طقوس اليهود ايضاً

٣ وايضاً ان خطيئة الكفر هي افظع الخطايا كما مر في ف ٣ . وغيرها من الخطايا كالفسق والسرقة ونحوها ليس 'يحتمل بل فرضت الشريعة عليه عقوبة' . فكذلك طقوس الكفرة لا ينبغي احتمالها

لكن يمارس ذلك قول غريغوريوس في كتاب الاحكام تم ٤٥ عن اليهود . فليؤذن لهم ان يحفظوا ويقيموا جميع اعيادهم كما حفظوها الى اليوم هم واباؤهم منذ ازمة منطولة »

والجواب ان يقال ان السياسة الشرعية متفرعة عن السياسة الالهية وينبغي ان تقتدي بها . والله مع عدم تماهي قدرته وخبرته يسمح بان يحدث في الكون شرور يقدر على منعها لو اراد لئلا يتمتع بامتناعها خيرات اعظم او يلزم عنه شرور اقبح . فكذا الحال في السياسة البشرية ايضاً فان الرؤساء 'يحسنون في احتمال بعض الشرور حرصاً على بعض الخيرات او خوفاً من شرور اعظم وقد قال اوغسطينوس في النظام ك ٢ » ارفع البغايا من المجتمع الانساني فتشوش نظام كل شيء بالشهوات « وعلى هذا فالكفرة وان خطئوا بممارسة طقوسهم يجوز احتمال ذلك منهم اما لاجتلاب خير او لاجتناب شر . فحفظ اليهود طقوسهم التي كانت رمزاً الى حقبة ايماننا بحصل لنا به شهادة على صحة ايماننا من نفس اعدائنا وكأنه يمثل لنا في صورة مجازية حقيقة ما نعتده ولهذا كانت طقوسهم محتملة . واما طقوس سائر الكفرة التي لا تثبت ولا تقيد شيئاً فلا ينبغي احتمالها بوجه الا لاجتناب شر كالتشكيك او النزاع مما قد يلزم عن

عدم احتمالها أو كبح خلاص بعض من إذا احتُبل ذلك منهم اهدوا تدريجاً  
إلى الإيمان . ولهذا السبب احتملت الكنيسة أحياناً طقوس المبتدعة والوثنيين  
أيام كان جمهور الكفرة عديداً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني عشر

سيف ان اطفال اليهود وسائر الكفرة هل ينبغي تعميمهم على رغم آباءهم

ينحط إلى الثاني عشر بأن يقال : يظهر أنه ينبغي تعميم اطفال اليهود  
وسائر الكفرة على رغم آباءهم فإن الوثائق الزواجي اعظم من حق السلطة  
الابوية لأن هذا الحق يمكن ان ينقض من الانسان برشد الابناء واما الوثائق  
الزواجي فليس لانسان ان ينقضه كقوله في متى ١٩ : ٦ « ما جمعه الله فلا  
يفرقه انسان » وهو ينقض بعله الكفر فقد قال الرسول في ١ كور ١٥ : ٧  
« وان فارق الغير المؤمن فليفارق فليس الاخ او الاخت مستعبداً في مثل  
هذه الاحوال » وقد قيل في الشرع القانوني اذا ابى الزوج الغير المؤمن ان  
يقب مع الزوج الآخر من دون اهانة خالفه فلا يتعم على الزوج الآخر ان  
يساكنه . فأولى اذن ان يلغى بالكفر حق سلطة الآباء على ابنائهم فيجوز  
اذن تعميم ابنائهم على كبرهم منهم

٢ وايضاً ان مساعدة الانسان في خطر الموت الابدي اوجب من  
مساعدته في خطر الموت الزمني . ومن وجد انساناً في خطر الموت الزمني ولم  
يساعده بخطاً . فإذا لما كان ابنا اليهود وغيرهم من الكفرة يوجدون سيف  
خطر الموت الابدي لو تمر كوا لابائهم وجب في ما يظهر ان يوحّدوا منهم  
ويصدّوا ويتفقوا في الإيمان

٣ وايضاً ان ابنا العبيد عبيد وخاضعون لسلطان سادتهم . واليهود



عبيد للملوك والولاة فكذلك ابناؤهم أيضاً . فيحق اذن للملوك والولاة ان يفعلوا في حق ابناء اليهود ما يشاؤون . فلا ظلم اذن في تعميدهم ابائهم على رغم آباءهم

٤ وايضاً كل انسان فهو بالله الذي اولاده النفس اخص منه بالآب الجسدي الذي اولاده الجسم فاذا أخذ ابناء اليهود من آباءهم الجسديين وكبروا لله بالمعمودية لم يكن في ذلك جور

٥ وايضاً ان المعمودية افضل للغلاص من الوعظ اذ بالمعمودية يُسحق في الحال وصمة الخطيئة والجرم المستوجب العقاب ويُفتح باب السماء . ولولزم عن عدم الوعظ خطر لكان الذنب فيه على من لم يعظ كما جاء في حزقيال ٣ و٣٣ عن ذاك الذي « يرى السيف وارداً ولا ينفخ في البوق » فاذا اذا هلك ابناؤه اليهود لعدم قبولهم المعمودية فأولى ان يكون الذنب في ذلك على من قدروا ان يعمدوهم ولم يفعلوا

لكن يعارض ذلك انه لا ينبغي ان يُظلم احد . واليهود يُظلمون بتمديد ابنائهم على كره منهم لانهم يفقدون بذلك سلطانهم الابوية على ابنائهم المتنصرين . فلا ينبغي اذن تعميدهم ابنائهم على كره منهم

والجواب ان يقال ان عادة الكنيسة اقوى حجة وينبغي الجري عليها دائماً في كل شيء فان نفس تعليم الامة الكاثوليكيين يستمد قوته من الكنيسة فشهادة الكنيسة اذن أولى بان يعول عليها من شهادة اوغسطينوس او ايرينيوس او غيرها من الامة اياً كان . والكنيسة لم يجر فيها قط عادة بان يعمد ابناؤه اليهود على رغم آباءهم مع انه قد وجد في الاعصر الحالية كثير من الملوك الكاثولكيين المتقدمين جداً كقسطنطين وتيودوسيوس الذين كان لبعض الاساقفة القديسين مكانة عندهم ودالة عليهم كما كان لسلفستروس عند قسطنطين

ولا يبرئ سوس عند تيودوسيوس فلو كان ذلك مطابقاً للصواب لما اغفلوا  
 أصلاً التماسه منهم فيظهر إذن ان استئاف القول بوجوب تعميد أبناء اليهود  
 على رغم آبائهم خلافاً للمادة المرمية الى الآن في الكنيسة من المزاعم الخطيرة  
 وذلك لسببين احدهما ترضى الايمان للفطر فان الاطفال الذين لم يلفوا من  
 التمييز اذا قبلوا نهر المعمودية يسهل بعد باوعهم ذلك ان يحلمهم آباؤهم على  
 ترك ما قبلوه وهم جاهلون له وهذا يعود على الايمان بالمضرة . وثانياً منافاة  
 ذلك للعدل الطبيعي فان الابن من حيث الطبيعة جزء من ابيه فهو في اول  
 الامر لا يكون منفصلاً في الجسد عن ابويه ما دام في حشى امه ثم متى خرج  
 من الحشى قبل ان يبلغ سن الاختيلد يبقى في كفالة ابويه كأنها حشى  
 روحاني له فان الطفل ما دام غير بالغ سن التمييز لا يمتاز عن الحيوان النير  
 الناطق وكان ان من يملك ثوراً او فرساً له مقتضى الحق المدني ان يستعمله متى  
 شاء كما يستعمل الله تحفة كذلك من مقتضى الحق الطبيعي ان يكون الابن  
 في كفالة ابيه قبل ان يبلغ سن التمييز فاذا سلب ابواه هذه الكفالة او نُصِرَف  
 فيه بنحو من الانحاء بغير رضاها قبل بلوغ سن التمييز كان ذلك منافياً للعدل  
 الطبيعي . اما متى ابتداء ان يبلغ سن التمييز فيتبدى ان يصير ولي نفسه  
 ويقدر ان يدبر نفسه في ما يقتضيه الحق الالهي او الطبيعي وجبئذ ينبغي ان يدعى  
 الى الايمان لا بالتفسير والاكراه بل بالاقناع وله ان يؤمن ويتمد ولو لم يرض  
 بذلك ابواه لكن ليس له ذلك قبل ان يبلغ سن التمييز ومن ثمة قبل عن  
 اطفال الآباء الاقدمين انهم « نجوا بايمان آبائهم » ويفهم من ذلك ان  
 شأن الآباء ان يمنوا بخلاص ابنائهم وخصوصاً قبل ان يلفوا سن التمييز  
 اذا اجيب على الاول بان كلا من الزوجين المرتبطين بالوثاق الزوجي  
 بالغ سن الاختيار فيقدر ان يعتنق الايمان بغير رضى الآخر . وليس كذلك

الطفل قبل بلوغه من التمييز اما بعد بلوغه ذلك فتصح المشابهة اذا اراد ان يتندي وعلى الثاني بأنه لا ينبغي ان يخلص احدٌ من الموت الطبيعي على خلاف نظام الحق المدني فانه اذا قضى القاضي الشرعي على احدٍ بالموت الزمني فلا ينبغي ان يخلصه احدٌ بالقوة فكذلك ايضاً لا ينبغي ان يخرق احدٌ نظام الحق الطبيعي الذي يقتضي ان يكون الابن في كفالة ابيه لكي يدفع عنه خطر الموت الابدي

وعلى الثالث بان اليهود اتما هم عبيدٌ للملوك بالصودية المدنية التي لا تنافي نظام الحق الطبيعي او الالهي

وعلى الرابع بان نسبة الانسان الى الله انما هي بالعقل الذي به يتأق له ان يعرف الله . فالطفل اذن قبل ان يبلغ سن التمييز يكون له مقتضى الترتيب الطبيعي نسبة الى الله بمقل ابيه الذين يقتضي الطبع ان يكون في كفالتهم ولا يفعل في حقه شي من الامور الالهية الاعلى مقتضى تدبيرها وعلى الخامس بان الخطر اللازم عن احوال الوعظ لا يقع فيه الا الذين عهد اليهم بمهمة الوعظ ولهذا قيل قبل ذلك في حزقيال « جعلتك رقيباً لبني اسرائيل » . والاهتمام بمنح اسرار الخلاص لاطفال الكفرة هو من شأن آبائهم . فاذن هم الذين يقومون في الخطر اذا نال ابناءهم الصغار مضرة في خلاصهم بسبب حرمانهم الاسرار

### المبحث الحادي عشر

#### في البدعة — وفي اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في البدعة والبحث في ذلك يسدور على اربع مسائل — ا في ان البدعة هل هي نوع من انكفر — ٢ في موضوعها الذي تنمق به — ٣ هل ينبغي احتمال البدعة — ٤ هل ينبغي قبولهم متى رجعوا عن ضلالهم

### الفصل الأول

في ان البدعة هل هي نوع من الكفر

ينطلى الى الاول بان يقال : يظهر ان البدعة ليست نوعاً من الكفر فان العقل هو مناط الكفر كما مر في البحث الآنف ف ٢ . والبدعة لا يظهر انها تختص بالعقل بل بالاحرى بالقوة الشوقية فقد قال ايرونيموس في تفسير رسالة غلا وورد في الاحكام ٢٤ م ٣ « ان معنى البدعة *Haeresis* الانتخاب اي ان يختار كل واحد لنفسه ذلك التعليم الذي يعتقد افضل » والانتخاب فعل القوة الشوقية كما مر في اول الثاني م ١٣ ف ١ . فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر

٢ وايضاً ان الرذيلة تستفيد نوعيتها على وجه الخصوص من الغاية وعليه قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ « من يزني ليسرق فلان يُعتبر سارقاً أولى من ان يُعتبر زانياً » وغاية البدعة هي المنفعة الزمنية وبالاخص الرئاسة والجاه مما يختص برذيلة الكبرياء او الحرص . فقد قال اوغسطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد « المتدع هو الذي تحمله المنفعة الزمنية وبالاخص طلب الجاه والرئاسة على ان يُحدث او يتبع مذاهب باطلة وحديثة . فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر بل هي بالاحرى نوع من الكبرياء

٣ وايضاً ان الكفر لوجوده في العقل لا يظهر انه من اعمال الجسد . والبدعة من قبيل اعمال الجسد فقد قال الرسول في غلا ٥ : ١٩ — ٢٠ « اعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة » الى ان قال « والمشافاة والبدع » فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر

لكن يارض ذلك ان الباطل مقابل للحق . والمتدع هو الذي يحدث او يتبع مذاهب باطلة او حديثة . فالبدعة اذن مقابلة للحق الذي اليه يستند

الايان . فهي اذن مندرجة تحت الكفر

والجواب ان يقال ان لفظ البدعة في اليونانية يدل على الانتخاب كما مر  
والانتخاب يتعلق بما يؤدي الى الغاية السابق تصورها كما مر في اول الثاني مب  
١٣ ف ٣ والارادة تدعن في الامور الايمانية لحنى ما على انه خيرها الخاص  
كما يظهر مما مر في مب ٤ ف ٣ فا كان اذن حقاً اولياً فهو يتضمن حقيقة  
الغاية القصوى وما كان حقاً ثانوياً فهو يتضمن حقيقة ما يؤدي الى الغاية .  
ولان من يؤمن بدعن لقول قائل يظهر ان من بدعن لقوله في كل مذهب  
هو اولى وبمغزلة الغاية وما باعتقاده بدعن لواحد هو بمغزلة امر ثانوي .  
اذا تمهد ذلك فمن كان ذا ايمان مسيحي صحيح بدعن بارادته للمسيح في ما يرجع  
حقيقة الى تعليمه فيمكن اذن لانسان ان يعدل عن صحة الايمان المسيحي  
لوجهين اولاً لانه ياتي ارت بدعن لنفس المسيح وهو يعتبر ذا ارادة قبيحة  
بالنسبة الى الغاية وهذا يرجع الى نوع كفر الوثنيين واليهود وثانياً لانه يقصد  
ان بدعن للمسيح ولكنه يفضل في انتخاب ما به بدعن له لانه لا يتخب ما  
اورده المسيح حقيقة بل ما لقنه اياه عقله فكانت البدعة لذلك نوعاً من الكفر  
مختصاً بمن يقر بالايمان بالمسيح ولكنه يفسد عقائده

اذ اوجب على الاول بان نسبة الانتخاب الى الكفر كنسبة الارادة الى

الايان كما تقدم

وعلى الثاني بان الرذائل تستفيد نوعيتها من الغاية القريبة واما الغاية  
البعيدة فتستفيد منها جنسيتها وعليتها كما انه لو زنى زان لكي يسرق كان هناك  
نوع الزنى مستفاداً من غايته وموضوعه الخاصين ولكنه يستفاد من الغاية  
البعيدة ان الزنى ناشئ عن الشرقة ومندرج تحتها اندراج الملول تحت علتهما  
النوع تحت جنسه كما يظهر مما اسلفناه من الكلام الاجمالي على الافعال سب في

اول الثاني مب ١٨ ف ٧ . وكذلك الحال هنا ايضاً فان القايمة القرية للبدعة هي انقياد الانسان لاعتقاده الباطل ومنها تستفيد البدعة نوعيتها واما غايتها البعيدة فيستفاد منها علما اي ان مصدرها الكبيراء او الحرص وعلى الثالث بانه كما ان معنى البدعة في اليونانية الانتخاب كذلك معناها في اللاتينية التشيع كما قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق وكلاهما يرجع الى اعمال الجسد لا باعتبار فعل الكفر في نفسه بالنسبة الى موضوعه القريب بل باعتبار علته التي هي اما اشتهاه غايية غير محدودة باعتبار ان ذلك صادر عن الكبيراء او الحرص كما تقدم واما وهم خيالي ينشأ عنه الضلال كما قال الفيلسوف ايضاً في الحليات ك ٤ . والحبال هو على نحو ما من قيل الجسد من حيث ان فعله يتم بالله جسمانية

### الفصل الثاني

في ان البدعة هل تتعلق خصوصاً بالامور الایمانية

يتعلق الى الثاني بان يقال : يظهر ان البدعة لا تتعلق خصوصاً بالامور الایمانية فان البدع والشيع قد وجدت بين اليهود والقربيين كما هي موجودة بين المسيحيين على ما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٨ . والخلاف بينهم لم يكن في الامور الایمانية . فالبدعة اذن لا تتعلق بالامور الایمانية على انها موضوعها الخاص

٢ وايضاً ان موضوع الايمان هو الاشياء المعتقد . والبدعة لا تتعلق بالاشياء فقط بل بالانفاظ وتفسير الكتاب المقدس ايضاً فقد قال ايرونيوس في شرحه رسالة غلا « كل من يفسر الكتاب المقدس على خلاف المعنى المراد من واضعه الذي هو الروح القدس وان لم يفصل عن الكنيسة يمكن اعتباره مبتدعاً » وقال في موضوع آخر « قد نشأ البدعة عن عدم احكام التعبير » .

فليست البدعة اذن مخصوصة بموضوع الايمان

٣ وايضاً قد يختلف علماء الدين في الامور الايمانية ايضاً كما اختلف  
ايرونيموس واوغسطينوس في ابطال الطقوس الناموسية . ومع ذلك ليس في  
هذا الخلاف وصمة البدعة . فليست البدعة اذن مخصوصة بموضوع الايمان  
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على المانوية « الذين  
يذهبون من ابناء كنيسة المسيح مذاهب خطيرة ومستهجنة اذا اذنبوا يمدلوا  
عنها الى المذاهب السليمة والمستقيمة فاصروا عليها ولم يشاروا تقوم تعاليمهم  
المضرة والموبقة بل ظلوا يدافعون عنها فهم مبتدعة » والتعاليم المضرة والموبقة  
انما هي التعاليم المنافية لعقائد الايمان الذي به « يحيا البار » كما في رو ١ : ١٧ .  
فالبدعة اذن تتعلق بالامور الايمانية على انها موضوعها الخاص

والجواب ان يقال ان كلامنا هنا على البدعة من حيث يراد بها فساد  
الايمان المسيحي وليس من قبيل فساد الايمان المسيحي ان يذهب واحد مذهباً  
باطلاً في الامور الغير الايمانية كالامور المساحية ونحوها مما لا علاقة له بالايمان بل  
انما يكون من قبيل ذلك ان يذهب مذهباً باطلاً في الامور المختصة بالايمان  
فقط . والايمان يختص به شيء على وجهين اصالة كالعقائد الايمانية وتبعاً  
كالامور التي يلزم عنها فساد في عقيدة ايمانية والبدعة يجوز ان تتعلق  
بكلهما كالايان

اذا اوجب على الاول بانه كما ان بدع اليهود والفريسيين كانت تتعلق  
بمذاهب مختصة بمعتقد اليهود او الفريسيين كذلك بدع المسيحيين ايضاً تتعلق  
بما يختص بالدين المسيحي

وعلى الثاني بانه انما يُعتبر مفسراً للكتاب المقدس على خلاف المعنى المراد  
من الروح القدس من يفسره على وجه مناف لما اوحى بالروح القدس وعليه

قول حزقيال ١٣ : ٦ عن الانبياء الكذبة « اصرؤا على قسولهم » اي بتفسير الكتاب تفسيراً باطلاً — وايضاً انما يصرح المؤمن باليمان بالالفاظ التي ينطق بها فان الاقرار فعل من افعال الايمان كما مر في مب ٣ ف ١ فاذا كان التعبير عن الامور الايمانية غير محكم فقد يؤدي الى فساد في الايمان ولهذا قال البابا لاون في رسالة الى يروتريوس اسقف الاسكندرية « ان اعداء صليب المسيح يرصدون اقوالنا والفاظنا فلا نجعل لهم سبيلاً ولو يسيراً لان يفتروا علينا اننا موافقون على القول النسطوري »

وعلى الثالث بما قاله اوغسطينوس وورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ من ان « الذين يدافعون عن آرائهم ولو كانت باطلة وفاسدة لا عن عناد او مكرية بل سبباً وراء الحق باجتهاد وتدقيق اذا كانوا مستعدين للدول عنها متى تبنوا الحق لا ينبغي ان يجعلوا في جملة المتدعة » اي لانهم لا يقصدون بذلك معارضة الكنيسة في تعليمها . ومن هذا القبيل ما نجد بين بعض الامة من الخلاف اما في ما لا يمس الايمان او في ما لم تكن الكنيسة قررتة وجزمت به من بعض الامور المختصة بالايمان واما بعد ان يتقرر ذلك بسلطان الكنيسة الجامة فاذا تصدى احد لمعارضتها فيه واصر على ذلك اعتبر متدعاً . وهذا السلطان قائم اصالة في الجبر الاعظم فقد قيل في الاحكام ٢٤ مب ١ « كلما اضطرب امر الايمان وجب على جميع اخوتنا وزملائنا في الاسقفية ان لا يرجعوا في ذلك الا الى بطرس اي الى سلطان خليفته » فانه لا يرويس ولا اوغسطينس ولا غيرها من امة الدين يؤيد قولاً له منافياً لما يجزم به هذا السلطان وعليه قول ايروينس في رسالة له الى البابا داساس « هذا هو ايمان البابا لكل البطة الايمان الذي تعلمناه في الكنيسة الكاثوليكية فان كان شيء منه ربما لم يبرع فيه جانب السلامة او التدقيق فترغب ان يصلح منك انت



خليعة بطرس في ايمانهِ وكرسيه . وان تقرر ايماننا هذا بحكم سلطانك الرسولي فكل من يتعرض بعده لتخطئي يثبت بذلك انه جاهل او غير عاقل او انه ليس كاثوليكيًا ايضًا بل مبتدعًا»

### الفصل الثالث

في ان المبتدعة هل ينبغي احتالمهم

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ينبغي احتمال المبتدعة فقد قال الرسول في ٢ تيمو ٢ « عبد الله يجب عليه ان يكون حليماً مؤدباً بوداعة الذين يقاومون الحق عسى ان يوتهم الله التوبة لمعرفة الحق فينقروا من فخ الشيطان » واذا لم يحتل المبتدعة بل دُفِعوا للموت تغذر عليهم التوبة . فيظهر اذن ان هذا مناف لرؤية الرسول

٢ وايضاً ما لا بد منه في الكنيسة ينبغي احتماله . ولا بد من البدع في الكنيسة فقد قال الرسول في ١ كور ١١ : ١٩ « لا بد من البدع ليظهر فيكم المزكّن » . فيظهر اذن انه ينبغي احتمال المبتدعة

٣ وايضاً قد امر السيد عبيده في متى ١٣ ان يدعوا الزوان ينبت الى وقت الحصاد المراد به منتهى الدهر كما فسر في الموضع المتقدم . والمراد بالزوان المبتدعة على ما فسر القديسون . فينبغي اذن احتمال المبتدعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيطس ٣ « الرجل المبتدع بعد الانذار مرة واخرى اعرض عنه عالمًا ان من هو كذلك قد فسد تماماً »

والجواب ان يقال ينبغي ان يعتبر في المبتدعة امران احدهما من جهتهم والثاني من جهة الكنيسة فالامر المعتبر من جهتهم هو الخطيئة التي لم يستوجبوا بها ان يفصلوا عن الكنيسة بالحرم فقط بل ان يفخوا من العالم بالموت ايضاً فان افساد الايمان الذي به تقوم حياة النفس لا فظع جداً من تزيف الدرام

التي هي قوام الحياة الزمنية - فإذا كان مزيفو الدراهم أو غيرهم من الجرمين يقضي عليهم عدل الولاة العالمين بماجل الموت فلا يقضي العدل على المبتدعة عند ثبوت ابتداعهم ليس بماجل الحرم فقط بل بماجل الموت أيضاً أولى - والامر المعتبر من جهة الكنيسة هو الرحمة بقصد اعتدائها الضالين ولهذا فهي لا تقضي عليهم عاجلاً بل بعد الانذار مرةً وأخرى كما رسم الرسول امسا اذا بقي المبتدع بعد ذلك مصراً على ضلاله ويشت الكنيسة من اعتدائهم فانها توجه عنايتها الى خلاص غيره ففصله عنها بقضاء الحرم ثم تركه ليستأصل من العالم بالموت بالقضاء المالي فقد قال ايرونيمس وورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ « ينبغي قطع اللحم الفاسد وطرد السمجة الجرباء من الحظيرة لئلا يتولى اللهب والفساد والنين والموت جملة البيت والجمهور والبدن والقطع - فقد كان اريوس في الاسكندرية شرارةً واحدةً الا انه لعدم تعجل اطفاؤها انتشر لهيبها في العالم كله »

اذ اُجيب على الاول بان تأديب المبتدع مرةً وأخرى هو من فيل تلك الوداعة فان ابي الارعواء يعتبر فاسداً كما صرح به الرسول في الموضع الموردي المعارضة

وعلى الثاني بان النائدة الحاصلة عن البدع وهي تقرير ثبات المؤمنين كما قال الرسول ودفع الكسل والاجتهاد في مطالعة الكتاب المقدس كما قال اوغسطينوس خارجة عن قصد المبتدعة فهم انما يقصدون افساد الايمان الذي يترتب عليه اعظم الاضرار ولهذا فوجوب اعتبار ما يقصدونه بالثبات مما يدعو الى استنصاحهم اولى من وجوب اعتبار ما يحصل بغير قصدهم مما يدعو الى احتمالهم

وعلى الثالث ما ورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ من ان الحرم والاستنصال متغايران اذ انما يحرم من يحرم لتخلص روحه في يوم ربنا على ما قال الرسول في ١ كور ٥: ٥ « ومع ذلك فلا استوفصل المبتدعة بالموت فليس ذلك منافياً

لامر الرب اذا لما يراد به الذي عن قلع الزوان متى تقدر قلعه بدون قلع الخطة  
ايضاً كما مر في البحث الآنف ف ٨ عند الكلام على الكفرة بالاجمال

### الفصل الرابع

في ان الذين يرجعون عن البدعة هل ينبغي ان يُقبلوا من الكنيسة  
يُنطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الذين يرجعون عن البدعة ينبغي  
ان يُقبلوا من الكنيسة قطعاً فقد قيل في ارميا ٣ : ١ بلسان الرب « زيت مع  
اخلاء كثيرين فارجعي الي » وحكم الكنيسة هو حكم الله كقوله في تثا  
١٧ : « اسمعوا للصنير سمعكم للكبير ولا تغابوا احداً فان الحكم لله » فن  
يزني اذن بالكفر الذي هو زنى روحاني ينبغي مع ذلك قبوله

٢ وايضاً ان الرب امر بطرس في متى ١٨ : ٢٢ ان يغفر للاخ الخطي  
لا الى سبع مرات فقط « بل الى سبعين مرة سبع مرات » والمراد بذلك على  
ما فسرهم ايرونيمس وجوب المغفرة لمن يخطئ مهما تكرر خطاه . فاذا مهما  
تكرر خطأ انسان بتكرار السقوط في البدعة ينبغي ان يُقبل من الكنيسة  
٣ وايضاً ان البدعة ضرب من الكفر . ومن اراد من الكفرة

الآخرين الاهتداء يُقبل من الكنيسة . فينبغي اذن قبول المبتدعة ايضاً  
لكن يعارض ذلك قوله في الاحكام الشرعية « من يعلم انه عاد الى البدعة  
بعد ان جردها ينبغي ان يترك للقضاء العالي » فليس ينبغي اذن قبول الكنيسة له  
والجواب ان يقال ان الكنيسة بناء على ما رسمه لها الرب تناول محبتها  
الجميع لا الاعداء منهم فقط بل الاعداء والمضطهدين ايضاً كقوله في متى ٥  
٤٤ : « احبوا اعداءكم واحسنوا الى من يفضحكم » ومن مقتضى المحبة ان  
يريد الانسان خير القريب ويفعله . والخير نوعان احدهما روحي وهو خلاص  
النفس وهذا هو المتصور بالثبات من المحبة لان المحبة توجب على كل انسان ان

يريد هذا الخير لغيره فإذا اعتبر هذا الخير البتة الراجعون مهما تكرر سقوطهم في البدعة ينبغي ان تقبلهم الكنيسة للتوبة التي بها ينتج لهم طريق الخلاص . والآخر زمني وهو مقصود من المحبة تبعاً وذلك كالحياة الجسمانية واقتناء الاشياء المادية وطيب الاحدثة والمقام البيبي او العالي فان هذا لا توجب علينا المحبة ان نريده للاغيار الا بالنسبة الى خلاصهم وخلاص غيرهم الابدي فما يوجد اذن من هذه الحيات في فرد واحد اذا امكن ان يحول دون الخلاص الابدي في كثيرين فلا توجب المحبة ان نريده له بل بالاحرى ان نريد ان لا يكون له اولاً لوجوب تفضيل الخلاص الابدي على الخير الزمني وثانياً لان خير الجهور يُضَلُّ على خير الفرد فلو قيل دائماً المبتدعة الراجعون وأبقى على حياتهم وسائر خيراتهم الزمنية فربما اضرب ذلك بخلاص غيرهم أولاً لانهم لو عادوا الى السقوط في البدعة لافسدوا غيرهم وثانياً لان عدم الاقتصاص منهم يجرى غيرهم على تكرار السقوط في البدعة بدون خوف فقد قيل في جا ٨ : ٢ « اذا كان لا يقضى بسرعة على الاشرار اقترف بنو البشر الشرور من غير خوف » ولهذا فالراجعون عن البدعة لأول مرة لا تقبلهم الكنيسة للتوبة فقط بل تبقى على حياتهم ايضاً وربما اعادت اليهم تسامحاً ما كان لهم من المقامات البيعية اذا آنت منهم الاخلاص في رجوعهم وكثيراً ما ورد ان هذا جرى جاً للسلامة . واسمى تكرر سقوط القبولين فيكون ذلك دليلاً على عدم ثباتهم في الايمان فان رجعوا بعد ذلك يُقبلوا للتوبة ولكن لا يُعقرون من حكم الموت

إذا اُجب على الاول بان الراجعين يُقبلون دائماً في حكم الله لان الله هو فاحص القلوب ويعرف الراجعين حقيقة ولما الكنيسة فليس لها ان نفتدي في ذلك بالله . وهي تعتبر الذين يتكرر سقوطهم بعد قبولها اياهم غير

مخلصين في رجوعهم اليها فهي لا تسد في وجوههم سبيل الخلاص ولكنها لا تجبرهم من خطر الموت

وعلى الثاني بان كلام الرب بطرس انما هو على الخطيئة المقترفة في حقها ليغتفرها لاجله التائب اليه وهذه يجب اغتفارها دائماً لا على الخطيئة المقترفة في حق القريب او في حق الله فان اغتفار هذه ليس في اختيارنا كما قال ايرونيموس بل قد رسمت الشريعة في ذلك وجهاً ملائماً لكرامة الله ومنفعة القريب

وعلى الثالث بان الكفرة الآخرين الذين لم يكونوا قد آمنوا قط اذا اهتدوا فلاوجه للاستدلال على عدم ثباتهم في الايمان كالمبتدعة المتكررسقوطهم فليس حكمه القريبن واحداً

### المبحث الثاني عشر

#### في الردة - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في الردة والبحث في ذلك يدور على سئلتين - ١ في ان الردة هل هي من قبيل الكفر - ٢ في ان المرتدسين هل يصح أن يسبها من قيد ولاية الرؤساء المرتدين

#### الفصل الاول

في ان الردة هل هي من قبيل الكفر

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الردة ليست من قبيل الكفر لان ما كان مبدءاً لكل خطيئة لا يظهر انه من قبيل الكفر لحدوث خطايا كثيرة من دون الكفر. ويظهر ان الردة هي مبدءاً كل خطيئة فمقتضى ذلك في سي. ١٤: ١ «اول كبرياء الانسان ارتداده عن الرب» وقيل بعد ذلك «الكبرياء اول كل خطيئة». فليست الردة اذن من قبيل الكفر

٢ وايضاً ان الكفر يقوم في العقل . ويظهر ان الردة تقوم بالاحرى في  
ما كان ظاهراً من فعل او قول او في الارادة الباطنة ايضاً في ام: «الرجل  
المرتد لا منفعة به يسى بقول الكذب ويفزع بعينه ويضرب برجله ويعلم  
باصبعه ويدبر الشر يقبضه الفاسد وفي كل حين يزرع الفتن» وايضاً فمن يختن  
او يكرم قبر محمد يعتبر مرتدًا . فالردة اذن لا ترجع قصداً الى الكفر  
٣ وايضاً لما كانت البدعة من قبيل الكفر كانت نوعاً معيناً منه فلو كانت  
الردة من قبيل الكفر كانت نوعاً معيناً منه . وليس الامر كذلك على ما  
يظهر مما مر في مب ١٠ ف ٥ . فليست الردة اذن من قبيل الكفر  
لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦٧٠ رجع كثيرون من تلاميذه الى  
الراء . اي ارتدوا عن الايمان به . ثم الذين قال عنهم الرب هناك قبل ذلك  
« ان قوماً منك لا يؤمنون » فالردة اذن من قبيل الكفر  
والجواب ان يقال ان معنى الردة الرجوع عن الله وهذا يكون على انحاء  
مختلفة بحسب اختلاف كيفية اتصال الانسان بالله فان الانسان يتصل بالله  
اولاً بالايمان وثانياً بما ينبني من خضوع الارادة له تعالى واقبالها لرسوله  
وثالثاً ببعض النوافل اخصوصة كاتخاذ الحالة الرهبانية والاكبريكية او الاتسام  
بالدرجات المقدسة . ومتى زال المتأخر بقي المتقدم ولا ينعكس فقد يرتد اذن  
الانسان عن الله بحمله الحالة الرهبانية التي نذر لها او المرحمة التي قبلها وهذه  
يقال لها ردة الرهبانية او الدرجة وقد يرتد عنه بتمرد النفس على اوامره الالهية  
وهذان النوعان من الردة يمكن للانسان ان يبقى معهما متصلاً بالله بالايمان اما  
ان خلع الايمان فيختلظ يظهر انه اعرض عن الله بالكلية وهذا هو المراد بالردة  
على الاطلاق اي خلع الايمان ويقال لها ردة الحياة وهي بهذا المعنى من  
قبيل الكفر

إذاً اجيب على الاول بان هذا الاعتراض إنما يرد على النوع الثاني من الردة وهو تمرد الإرادة على أوامر الله وهذا يحصل في كل خطيئة مميتة وعلى الثاني بان الايمان ليس يقتضى تصديق الجنان فقط بل اظهار الايمان الباطن بالاقوال والافعال الخائفة ايضاً لان الاقرار باللسان فعل من افعال الايمان وعلى هذا النحو تعتبر بعض الاقوال او الافعال الظاهرة من قبيل الكفر من حيث تدل عليه على حد قولنا لما يدل على الصحة صحيح. واما الآية الموردة فهي وان جاز حملها على مطلق الارتداد تصدق بالوجه الاحق على الارتداد عن الايمان لان الايمان لكونه الاساس الاول للمرجوات وبغير ايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله كما في عبر ١١ فاذا زال لا يبق في الانسان ما يمكن ان يكون مفيداً للخلاص الابدي ولهذا قيل اولاً ان الرجل المرتد لا منفعة به . ثم الايمان هو حياة النفس كقوله في رو ١٧: ١ « البار بالايمان يحيا » فكما انه اذا زالت الحياة الجسدية اختل ترتيب اعضاء الانسان واجزائهم كلها كذلك اذا زالت حياة البر التي تحصل بالايمان بدا اختلال الترتيب في الاعضاء كلها واولاً في القدم الذي هو اخص معبر عن القلب وثانياً في العينين وثالثاً في آلات الحركة ورابعاً في الإرادة التي تنجح الى الشر وهذا يلزم عنه زرع الانسان الفتن قاصداً بذلك اخراج الغير عن الايمان كما خرج هو عنه وعلى الثالث بان نوع الكيفية او الشكل لا يتغير باعتبار كونه مبدأ للحركة او منتهى لما بل الانواع بعكس ذلك تعتبر بحسب حدود الحركات والكفر هو للردة بمنزلة الحد الذي تنتهي اليه حركة الخارج عن الايمان فالردة اذن ليست نوعاً معيناً من الكفر بل حالاً مجسمة له كقوله في ٢ بط ٢: ٢١ « لو لم يعرفوا الحق لكان خيراً لهم من ان يعدلوا بعد ما عرفوه »

### الفصل الثاني

في ان الملك هل يفقد بارتداده عن الايمان الولايتي رعاياه بحيث لا يجب عليهم طاعته

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملك لا يفقد بارتداده عن الايمان الولاية على رعاياه بل يجب عليهم طاعته فقد قال امبروسوس ان « الملك يوليانوس مع انه كان مرتدًا كان تحت امره جنود مسيحيون حين كان يقول لهم امشقوا الحسام للذئب عن المملكة كانوا يطعمونه » فرعايا الملك اذن لا يمكنون من قيد ولا يتوجب سبب ارتداده

٢ وايضاً ان المرتد عن الايمان كافر . وقد وجد رجال قديسون خدموا بامانة اسدياً كفرة كما خدم يوسف فرعون ودانيال نبوكد نصر ومردخاي احمورثي . فاذا ليس ينبغي ان يعنى الرعايا من طاعة الملك بسبب ارتداده عن الايمان

٣ وايضاً ان الله يعرض عنه بكل خطيئة كما يعرض عنه بالارتداد عن الايمان فلو كان الملوك يفقدون بارتدادهم عن الايمان حق السلط على رعاياهم المؤمنين لكانوا يجامع الحجة بفقدونه ايضاً بالخطايا الأخر . وهذا بين البطلان . فليس ينبغي اذن الخروج عن طاعة الملوك بسبب ارتدادهم عن الايمان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس السابع في المجمع الروماني الخامس « من كان مرتبطاً بالمحرومين بعهد الامانة او بالقسم فممن جرياً على ما رسمته اسلافنا القديسون نحلّه بالسليطان الرسولي من القسم وننهاه كل النهي عن ان يرضى لهم عهد الامانة الى ان يكفروا عن التهم » والموتدون عن الايمان ومحرمون كالمتبعة على ما ورد في الاحكام الشرعية . فليس ينبغي الطاعة اذن للملوك



## المرتدين عن الايمان

والجواب ان يقال ان الكفر ليس في حد نفسه منافياً للسلطة كما مر في  
 حب ١٠ ف ١٠ لان السلطة تحصل بمقتضى حق الامر الذي هو حق بشري  
 واما تمايز المؤمنين والكفرة فيحصل بمقتضى الحق الالهي الذي لا يتسخ به  
 الحق البشري غير ان من يرتكب اثم الكفر يجوز ان يحكم عليه بفقد حق  
 السلطة كما قد يحكم عليه بذلك لذنوب اخرى . على انه ليس من شأن الكنيسة  
 ان تماقب الذين لم يؤمنوا قط على كفرهم كقول الرسول في ١ كور ١٢: ٥  
 « ماذا يعني ان ادين الذين في الخارج » ولكنها تقدر ان تحكم بعقوبة من كفروا  
 بعد ايمانهم ومن الصواب ان يعاقبوا بفقد سلطتهم على الرعايا المؤمنين لجواز ان  
 يؤدى ارتدادهم هذا الى فساد عظيم في الايمان لان الرجل المرتد يدبر الشر  
 بقلبه ويزرع الفتن فاصداً ان يرد الناس عن الايمان كما مر في الفصل الآف  
 ولهذا حالاً يعلن الحكم بحرم واحد يسبب ارتداده عن الايمان بمثل رعاياه  
 بمجرد ذلك من سلطانه وما كانوا موثقين به من قسم الامانة له  
 اذاً اوجب على الاول بان الكنيسة بسبب حادثة عهدتها في ذلك  
 الزمان لم تكن قادرة حينئذ على كبح ملوك الارض ولهذا احتملت ان يطيع  
 المؤمنون يوليانوس المرتد في ما لم يكن منافياً للايمان اجتناباً لخطر اعظم  
 على الايمان

وعلى الثاني بان للكفرة الذين لم يؤمنوا قط حكماً آخر كما تقدم  
 وعلى الثالث بان الارتداد عن الايمان يفصل الانسان بالكلية عن الله  
 كما مر في الفصل الآف وليس كذلك كل خطيئة اخرى



## المبحث الثالث عشر

في التجديف بالعموم — وفيه أربعة فصول

ثم يبيّن النظر في خطيئة التجديف المتأبلة للإقرار بالآيمان وأولاً سبب التجديف بالعموم وثانياً في التجديف الذي يقال له خطيئة في حق الروح القدس . أما الأول — فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في أن التجديف هل يقابل الإقرار بالآيمان — ٢ هل هو دوماً خطيئة معينة — ٣ هل هو أعظم الخطايا — ٤ هل يوجد عند المالكين

## الفصل الأول

في أن التجديف هل هو مقابل للإقرار بالآيمان

يتخفى إلى الأول بأن يقال : يظهر أن التجديف ليس مقابلاً للإقرار بالآيمان . وهو التمسك على الله بالأهانة أو الشتمة . وهذا يرجع بالأحرى إلى التواء التصديق على الله لا إلى الكفر به . فليس التجديف إذن مقابلاً للإقرار بالآيمان

٢ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في افسس ٤ : ٣١ لينزع منكم كل تجديف « على الله أو على القديسين » ويظهر أن الإقرار بالآيمان لا يتعلق إلا بما هو خاص بالله الذي هو موضوع الآيمان . فليس التجديف إذن مقابلاً دائماً للإقرار بالآيمان

٣ وايضاً قال بعض أن أنواع التجديف ثلاثة أحدها أن يوصف الله بما لا يليق به والثاني أن ينفي عنه ما يليق به والثالث أن توصف الخلق بما هو خاص بالله . ومن ذلك يظهر أن التجديف لا يتعلق بالله فقط بل بالمخلوقات ايضاً . وموضوع الآيمان هو الله . فليس التجديف إذن مقابلاً للإقرار بالآيمان

لكن يسارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ١ : ١٣ « كتب من قبل مجدفاً ومضطهداً » ثم قوله بعد ذلك « فعلت ذلك عن جهل في حال عدم

الايان • فيظهر من ذلك ان التجديف من قبيل الكفر

والجواب ان يقال يظهر ان معنى التجديف احتضام حق خيرية سامية  
ولا سيما الخيرية الالهية • والله هو ذات الخيرية كما قال ديونيسيوس في الاسماء  
الالهية ب ١ فكل ما يليق به يرجع الى خيريته وكل ما لا يخصه فهو يمتزج  
عن كنهه الخيرية الكاملة التي هي ذاته فاذا كل من ينفي عن الله ما يليق به  
او يثبت له ما لا يليق به فقد احتضم حق الخيرية الالهية وهذا يمكن وقوعه على  
نحوين رأي العقل وحده ورأيه مع كراهة في القلب بعكس الايمان بالله الذي  
يستكمل بهجته • انا نقرر ذلك فاحتضام حق الخيرية الالهية يكون اما بالعقل  
فقط او بالقلب ايضاً فان حصل في القلب فقط فهو تجديف القلب وان ظهر  
خارجاً بالكلام فهو تجديف الفم وهو بهذا الاعتبار مقابل للاقرار بالايمان  
اذ اوجب على الاول بان من يقصد بكلامه على الله اهانتة ينضم حق  
الخيرية الالهية لا بفساد نظر العقل فقط بل بفساد ميل الارادة التي تكره  
الكرامة الالهية وتصد عنها جهدها ايضاً وهذا هو التجديف الكامل  
وعلى الثاني بان الله كما يعتظم في قديسه من حيث تُعظم الاعمال التي  
يعملها فيهم كذلك التجديف عليهم يرجع اليه بطريق التزوم  
وعلى الثالث بانه لا يصح في الحقيقة قسمة خطيئة التجديف الى تلك  
الانواع الثلاثة فان وصف الله بما لا يليق به ونفي ما لا يليق به عنه اهما  
متغايران بطريق الايجاب والسلب وتمايز الملكة على هذا الوجه لا يفعل تمايزاً  
في النوع فانه يعلم واحد بعينه يتبين بطلان الايجابات والسلب ويجعل واحداً  
بعينه يُحفظاً في كليهما لان السلب يثبت بالايجاب كما في كتاب البرهان  
ف ٢٥ - اما وصف المخالقات بما هو خاص بالله فيظهر انه من قبيل وصفه  
بما لا يليق به فان كل ما هو خاص بالله فهو الله نفسه فوصف خلقه اذن بما

هو خاص بالله هو جعل الله نفس الخليفة

### الفصل الثاني

في ان التجديف حل هو دائما خطيئة مميتة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التجديف ليس دائما خطيئة مميتة فقد قال الشارح في تفسير قوله في كورنثي ٣ : ٨ اما الآن فانتم ايضا اطرحوا الآية « بعد الكباثر ينهي عن الصفائر » وهو ذكر التجديف في ما بعد .  
فالتجديف اذن ' يعتبر من الصماثر التي هي خطايا عرضية

٢ وايضا كل خطيئة مميتة فهي مقابلة لاحدى الرسايا العشر . وليس يظهر ان التجديف مقابل لاحدها . فليس اذن خطيئة مميتة

٣ وايضا ان الخطايا التي 'تقرّف بنير رويّة' ليست مميتة ولهذا لم تكن الحركات الأولى خطايا مميتة لانها لتقدم رويّة العقل كما يظهر مما مرّ في اول الثاني مب ٧٤ ف ٣ و ١٠ . والتجديف قد يحصل احيانا بنير رويّة . فليس اذن دائما خطيئة مميتة

لكن يصارض ذلك قوله في اح ٢٤ : ١٦ « من جدّف على اسم الرب فليقتل قتلا » وليس 'يعاقب احد بالموت الا على خطيئة مميتة . فالتجديف اذن خطيئة مميتة

والجواب ان يقال ان الخطيئة المميتة هي التي بها يفارق الانسان مبدأ الحياة الروحية الأولى الذي هو محبة الله كما مرّ في اول الثاني مب ٧٢ ف ٥ فكل ما ينافي المحبة فهو في جنس خطيئة مميتة . والتجديف ينافي في جنس المحبة الالهية لانه يتضمن حق الخيرية الالهية التي هي موضوع المحبة كما تقدم في الفصل الآنف فهو اذن خطيئة مميتة باعتبار جنسه

اذّا اجيب على الاول . بانه ليس المراد بذلك الشرح ان كل ما ذكر بعد

هو من الصفات بل انه لعدم ذكره اولاً سوى الكبار ذكر بعدها بعض الصفات  
موردآ في اثنا شيئا من الكبار ايضاً

وعلى الثاني بان التجديف لما كان مغابلاً للاقرار بالايان كما تقدم في  
الفصل الآنف كان النفي عنه مندرجاً في النفي عن الكفر المفهوم من قوله  
في خر ٢٠ اما الرب الهك الخ . او انه قد نفي عنه بقوله هناك « لا تتخذ اسم  
الهك باطلاً » فان من يفتر شيئاً على الله يتخذ اسم الله باطلاً بأكثر من  
الذي ثبت باسمه تعالى شيئاً باطلاً

وعلى الثالث بان التجديف يحصل من غير روية على نحوين احدهما ان  
لا ينبه صاحبه الى ان ما يقوله تجديف وهذا يحدث متى اخذت سورة الافعال  
انساناً فبدت منه بداهة الفاظ حاصلة في تصور من دون ان يلحظ معناها  
وهو حينئذ خطيئة عرضية وليس من قبيل التجديف الحقيقي . والثاني ان  
ينبه الى ان ما يقوله تجديف ويلحظ معنى الفاظ التي ينطق بها وهو حينئذ  
لا يبرأ من الخطيئة الميتة كما لا يبرأ منها من دفعته حركة الغضب البدئية  
فقتل من كان جالساً الى جانبه

### الفصل الثالث

في ان خطيئة التجديف هل هي اعظم الخطايا

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان خطيئة التجديف ليست اعظم  
الخطايا فانه يقال شر ما يضر كما قال اوغسطينوس في انكير يدوين ف ١٢٠ :  
وخطيئة القتل التي تهدم حياة الانسان اعظم ضرراً من خطيئة التجديف التي  
لا يمكن ان يبان الله منها مضرة . فخطيئة القتل اذن اعظم من خطيئة  
التجديف

٢ وايضاً كل من يحنث فانه يستشهد الله على الكذب فكأنه يصفه

بالكذب . وليس كل مجدّف يبلغ الى حدان يصف الله بالكذب . فالخث  
اذن خطيئة اعظم من التجديف

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قوله في مز ٧٤ : ٦ لا ترفعوا الى العلماء  
قرونكم ما نصه « ان اعظم رذيلة هو الاعتذار عن الخطيئة » فليس التجديف  
اذن اعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الشارح في تفسير قوله في اش ١٨ : ٢ الى شعب  
هائل الآية « كل خطيئة فهي اخف جرماً من التجديف »

والجواب ان يقال ان التجديف مقابل للاقرار بالايان كما مر في ١  
فهو جسامه الكفر واذا اضيف اليه كراهة الارادة ازداد جسامته واذا أُعِين  
بالكلام ازداد جسامته فوق ذلك ايضاً كما يرداد فضل الايمان بالحبة والافرار .  
ولما كان الكفر في جنسه اعظم الخطايا كما مر في مب ١٠ ف ٣ لزم ان  
يكون التجديف ايضاً اعظم الخطايا لكونه من جنس الكفر ويزيده  
جامة

اذ اجيب على الاول بانه اذا قيس بين القتل والتجديف باعتبار  
الموضوع الذي تهتق به الخطيئة فذاهر ان التجديف الذمّي يُخطأ به الى الله  
مبشرة اعظم من القتل الذي يُخطأ به الى تقرب واما اذا قيس بينهما  
باعتبار أثر المضرة فاقول اعظم فان اضرار القتل باقرب اعظم من اضرار  
التجديف بالله الا انه لما كان قصد الارادة أولى بالاعتبار في جسامه الذنب  
من أثر الفعل كما يتضح ما مر في اول الثاني مب ٧٣ ف ٨ كان المجدف بوجه  
الاطلاق اعظم ذنباً من القاتل لانه يقصد الاضرار بالكرامة الالهية . ومع ذلك  
فالقتل له المقام الاول بين الخطايا التي تركب في حق التقرب  
وعلى الثاني بان الشارح قال في تفسير قول الرسول ليتزع منكم كل

تجديف « التجديف اقبح من الخنث » لان من يحنث لا يقول او يعتقد شيئاً باطلاً في حق الله كالتجديف بل يستشهد الله على الكذب لا لاعتباره ان الله شاهد زور بل لاعتقاده ان الله لا يشهد على ذلك بأية بينة وعلى الثالث بان الاعتذار عن الخطيئة حال تزيد في جسامه كل خطيئة حتي التجديف ايضاً وهذا الاعتبار يقال انه اعظم الخطايا اذ كل خطيئة تعبير به اعظم

### ألفصل الرابع

هل يحذف المالكون

يتجمل الى الرابع بان يقال : يظهر ان المالكين لا يجدفون اذ اننا نسمك الآن بعض الاشارة عن التجديف خوفاً من العقوبات المستقبلية . والمالكون يدوقون هذه العقوبات فهم اشد ارتباعاً منها . هم اذن أولى بان يضبطوا انفسهم عن التجديف

٢ وايضاً ان التجديف لكونه اعظم الخطايا جرماً هو أولاً بالعقاب . والحياة المستقبلية ليست محلاً لاستحقاق الثواب او العقاب . فليس فيها اذن محل للتجديف

٣ وايضاً قيل في جا ١١ : ٣ « حيث تقع الشجرة هناك تكون » وهذا صريح بان ما لم يحصل للانسان في هذه الحياة من استحقاق او خطيئة لا يحصل له بعدها . وسيمالك كثير ممن لم يكونوا مجدفين في هذه الحياة . فلن يجدفوا اذن في الحياة المستقبلية

لكن يمارض ذلك قوله في رؤ ١٦ : ٩ « فعذب الناس بمر شديد وجدفوا على اسم الله الذي له سلطان على هذه الضربات » وقد قيل في شرح ذلك هناك « ان الذين في جهنم وان علموا انهم مستوجبون ما يدوقونه من

العذاب يسوؤهم مع ذلك ان يكون لله قدرة على ان ينزل بهم الضربات  
وهذا يُعتبر تحديفاً في الحياة الحاضرة . فهو اذن تجديف ايضاً في الحياة  
الأخرى

والجواب ان يقال ان من مقتضى حقيقة التجديف كراهة الخيرية الالهية  
كما مر في ف ١ و ٣ . والذين في جهنم لن تزال ارادتهم الفاسدة معرضة عن  
عدل الله فهم يحبون ما يعاقبون عليه ويريدون ان يستسلموه لو قدروا ويكرهون  
العقوبات المترلة بهم من اجل هذه الخطايا ولكنهم يتألمون من الخطايا التي  
ارتكبوها لا لانهم يكرهونها بل لانهم يعاقبون عليها . فكراهم اذن لا يعدل  
الالهي على هذا النحو تجديف باطن بالقلب . ويحتل ان يمدفوا على الله  
بافواههم ايضاً بعد القيامة كما يعظمه القديسون ايضاً بافواههم

اذ اوجب على الاول بان الناس 'يسكنون في الحياة الحاضرة عن التجديف  
خوفاً من العقوبات التي يفتنون انهم ينجون منها واما الخالكون في جهنم فلا  
يرجون النجاة من عقوباتهم وليأسدهم يندفعون الى كل ما تلقنهم اياه ارادتهم  
الفاسدة

وعلى الثاني بان استحقاق الثواب والعقاب خاص بمزال الطريق ولهذا فما  
يفعله المسافرون من الخير يستحق ثواباً وما يفعلونه من الشر يستحق عقاباً واما  
ما يفعله السعداء من الخير فلا يستحق ثواباً ولكنه من قبيل جزاء سعادتهم وكذلك ما  
يفعله المالكون من الشر لا يستحق عقاباً ولكنه من قبيل عقاب هلاكهم  
وعلى الثالث بان كل من يموت وعليه خطيئة ممتة تبقى معه الارادة  
الكارهة المعدل الالهي من وجهه وبهذا الاعتبار يمكن ان يقع منه تجديف





### المبحث الرابع عشر

#### في التجديف على الروح القدس - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر بالمعصية في التجديف على الروح القدس والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في ان التجديف على الروح القدس او الخطيئة اليه هل هو نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد - ٢ في انواع هذه الخطيئة - ٣ هل هي غير متفرقة - ٤ هل يمكن للانسان ان يخطئ الى الروح القدس منذ البدء قبل اقتناعه خطايا اخرى

#### الفصل الاول

في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد يتخلى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الى الروح القدس ليست نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد فان الخطيئة الى الروح القدس هي خطيئة التجديف كما في متى ١٢ . وليست كل خطيئة صادرة عن سوء قصد تجديفاً . فقد ترتكب اجناس اخرى كثيرة من الخطايا عن سوء قصد . فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد ٢ وايضاً ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد قسمة للخطيئة الصادرة عن جهل وللخطيئة الصادرة عن ضعف . والخطيئة الى الروح القدس قسمة للخطيئة الى ابن الانسان كما في متى ١٢ . فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد لان الاشياء التي مقابلاتها متغايرة متغايرة ٣ وايضاً ان الخطيئة الى الروح القدس جنس من اجناس الخطيئة يجعل له انواع معينة . والخطيئة الصادرة عن سوء قصد ليست جنساً خاصاً من اجناس الخطيئة بل هي حال او ظرف عام يمكن حصوله لجميع اجناس الخطايا . فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد لكن يعارض ذلك قول المعلم في الاحكام ٢ تم ٤٣ لئلا يخطأ الى الروح القدس من يروق له الشر لثاني . وهنا هو الخطأ عن سوء قصد . فيظهر اذن

ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هي نفس الخطيئة الى الروح القدس والجواب ان يقال قد اختلف في الخطيئة الى الروح القدس او التجديف عليه على ثلاثة اقوال فالأئمة المتقدمون وهم اثناسيوس وابلايوس وامبروسيوس وابرونجيوس وكيرلس قالوا انما 'يخطأ' الى الروح القدس متى جُدِّف عليه صريحاً بشيء ما سواء اعتبر لسم الروح القدس من حيث دلالة على الذات التي تصدق على التاوث كله لان كل اقنوم منه روحٌ وقُدوسٌ او من حيث دلالة على اقنوم واحد في التاوث وبهذا الاعتبار جعل في متى ١٢ التجديف على الروح القدس قسماً للتجديف على ابن البشر فان من الاعمال ما كان المسيح يفعله بالطبيعة البشرية كالاكل والشرب ونظائره ومنها ما كان يفعله بالطبيعة الالهية كإخراج الشياطين وبعث الموتى وما اشبه ذلك بما كان يفعله بقوة لاهوته وبفعل الروح القدس الذي كان يمتلكه في ناسوته وقد جُدِّف اليهود أولاً على ابن البشر فقولهم عنه انه «اصكولٌ شريبٌ للذمر ومحبةٌ للثرين» كما في متى ١٩: ١١ ثم جدفوا بعد ذلك على الروح القدس باستنادهم الى رئيس الشياطين تلك الاعمال التي كان يعملها بقوة لاهوته وبفعل الروح القدس ولهذا يقال انهم جدفوا على الروح القدس — اما اوغسطينوس فقد قال في كتاب كلام الرب ان التجديف على الروح القدس او الخطيئة اليه هورفض التوبة نهائياً اي متى اقام الانسان على الخطيئة المينة الى الموت وهذا لا يحدث بكلمة الفم فقط بل بكلمة القلب والعمل ايضاً وليس بكلمة واحدة بل بكلمات كثيرة. وهذا الكلام بهذا الاعتبار يقال انه تجديف على الروح القدس لمنافاته مغفرة الخطايا لانها تحصل بالروح القدس الذي هو محبة الآب والابن. ولم يقل الرب ذلك لليهود كأنهم خطئوا الى الروح القدس لانهم حيثئزل يكونوا قد رفضوا التوبة بتأان بل حذرهم من ان يودى بهم كلامهم هذا الى

ان يخطأ وا الى الروح القدس وعلى هذا يجب ان يحمل ما ورد في مرقس ٣ حيث بهد ان قيل من جدد على الروح القدس الآية قال الانجيلي «لأنهم كانوا يقولون ان فيه روحاً نجساً» — وقد ذهب غيرهم الى خلاف ذلك فقالوا انما يخطأ الى الروح القدس او يحدف عليه متى خطئ الى الصفة المخصوصة به وهي التجزية التي يخص بها كما يخص الآب بالقدرة والابن بالحكمة وبناء على هذا يقولون انه يخطأ الى الآب متى خطئ عن ضعف والى الابن متى خطئ عن جهل والى الروح القدس متى خطئ عن سوء قصد اي عن اثار للشر كما مرّ يانه في اول الثاني مب ٢٨ ف ١٠ وهذا يحدث على نحوين اولاً عن ميل الملكة القاسدة التي يعبر عنها بسوء القصد وليس الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار هو نفس الخطأ الى الروح القدس وثانياً من حيث ينبذ ويزال احتقاراً ما كان يمكن ان يمنع من اثار الخطيئة كما يزال الرجاء باليأس والخوف بالاعتذار واشباه ذلك على ما سيأتي قريباً . وجميع هذه الاشياء التي تمنع من اثار الخطيئة هي آثار الروح القدس فينا ولهذا كل الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار خطأ الى الروح القدس

إذا اجب على الاول بانه كما ان الاقرار بالايان لا يقوم باعلان الفهم فقط بل باعلان العمل ايضاً كذلك التجديف على الروح القدس يجوز ان يكون بالفهم وبالقلب وبالمعمل

وعلى الثاني بان التجديف على الروح القدس هو باعتبار القول الثالث قسم للتجديف على ابن البشر من حيث ان ابن البشر هو ابن الله ايضاً اي «قوة الله وحكمته» كما في ١ كور ١ : ٢٤ . وبهذا الاعتبار تكون الخطيئة الى ابن البشر في الخطيئة الصادرة عن جهل او عن ضعف . وعلى الثالث بان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد باعتبار صدورها عن

ميل الملكة ليست خطيئة مخصوصة بل حالاً من الاحوال العامة للخطيئة واما باعتبار صدورها عن احتقار خاص لأمر الروح القدس فينا فهي خطيئة مخصوصة . والخطيئة الى الروح القدس هي ايضاً بهذا الاعتبار جنس خاص للخطيئة - وكذلك هي ايضاً باعتبار القول الاول . واما باعتبار القول الثاني فليست جنساً خاصاً للخطيئة لان رفض التوبة بتأنيلاً يجوز ان يكون حالاً لكل جنس من اجناس الخطيئة

### الفصل الثاني

هل ينبغي ان يحلل للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لا ينبغي ان 'يحلل' للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع اي اليأس والاعتذار وعدم التوبة والاصرار ومقاومة الحق والمعلوم والحسد على النعمة الاخوية وهي التي اوردها المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٤٣ . فان انكار العدل الالهي او الرحمة الالهية كفر . واليأس تنكر به الرحمة الالهية والاعتذار ينكر به العدل الالهي . فلا يكون كلاهما من انواع الكفر الاولى من ان يكونا من انواع الخطيئة الى الروح القدس

٢ وايضاً يظهر ان عدم التوبة ينظر الى الخطيئة الماضية والاصرار ينظر الى الخطيئة المستقبلية . والمضي والاستقبال لا يتناير بهما نوع القضية او الرذيلة فان نفس الايمان الذي يؤمن بالله المسبح ولد اعتقده بالاقدمون انه سيولد . فليس ينبغي اذن ان يجعل الاصرار وعدم التوبة نوعين للخطيئة الى الروح القدس

٣ وايضاً ان « النعمة والحق يسوع المسيح حصلاً » كما في يو ١ : ١٧ فيظهر اذن ان مقاومة الحق والمعلوم والحسد على النعمة الاخوية هما بالتجديف على ابن البشر اخص منهما بالتجديف على الروح القدس

٣ وايضاً قال برزدوس في كتاب التفسيح والوصايا ١١ « ان بذ الطاعة مقاومة للروح القدس » وقال الشارح ايضاً في اح ١٦ : ١٠ « التوبة الغير المخلصة تجديف على الروح القدس » ويظهر ايضاً ان الانشقاق مقاومة بلا توسط الروح القدس الذي به تحصل وحدة الكنيسة . ومن ذلك يظهر ان ما ذكر من انواع الخطيئة الى الروح القدس غير وافي

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في كتاب الايمان الى بطرس ان الذين يأسون من مغفرة الخطايا او يفترون برحة الله من غير استحقاق لها يخطئون الى الروح القدس وقال ايضاً في انكيريدون « من قضى آخر يوم من حياته وهو مصرّب بفكره فقد خطى الى الروح القدس » وقال ايضاً في كتاب كلام الرب ان عدم التوبة خطيئة الى الروح القدس وفي كتاب خطبة الرب في الجبل ان عاربة الاخوة بنيران الحسد خطيئة الى الروح القدس وفي كتاب المعمودية الواحدة « من اذدرى الحق فهو اسيء بذلك الى الاخوة الذين اوحى اليهم الحق او يكفر بنعمة الله الذي يرشد الكنيسة بالهامه » وهكذا يظهر انه يخطأ الى الروح القدس

والجواب ان يقال ان اذا اعتبرت الخطيئة الى الروح القدس بحسب القول الثالث صح ان تجعل لها الانواع المتقدمة وهي تمايز بحسب ازالة او احتقار ما يمكن ان يمنع الانسان عن اثار الخطيئة وهذا يكون اما من جهة قضاء الله او من جهة مواهبه او من جهة نفس الخطيئة فان الانسان ينصرف عن اثار الخطيئة باعتبار القضاء الالهي الذي يجمع بين العدل والرحمة وبالرجاء الذي يحصل عن اعتبار الرحمة التي تتغفر الخطايا وتثيب على الخير وهو يزال باليأس ثم بالخوف الذي يحصل عن اعتبار العدل الالهي الذي يعاقب على الخطايا وهذا يزال بالاعتقار اي متى اعتقر الانسان بأنه ينال الجهد من دون استحقاق والمغفرة

من دون توبة - اما مواهب الله التي بها تنصرف عن الخطيئة فهي ثنات  
احداها معرفة الحق التي يقابلها مقاومة الحق المعروف اي ان يقاوم الانسان ما  
يُعرف من حق الايمان ليتسع له مجال الخطيئة والاخرى معونة النعمة الباطنة التي  
يقابلها حسد النعمة الاخوية اي ان يحسد الانسان لا شخص اخيه فقط بل  
نعمة الله التي تزداد انتشاراً في العالم ايضاً - اما من جهة الخطيئة فالانسان  
يمكن ان ينصرف عن الخطيئة بامر من احدها ما في فعل الخطيئة من اختلال  
النظام والقبحه فان ملاحظة الانسان ذلك تدعوه عادة الى التوبة عن خطيئته  
ويقابل ذلك عدم التوبة لا من حيث يراد به الاقامة على الخطيئة الى الموت  
كما تقدم (والألم يكن خطيئة مخصوصة بل حالاً من احوال الخطيئة) بل من  
حيث يراد به عزم الحاطي على ان لا يتوب . والثاني خساسة الخير النسيء  
يلتسه الانسان في الخطيئة وقصر مدته كقوله في رو ٦ : ٢١ « اي ثمر حصل  
لكم من تلك الامور التي استحيون منها الآن » فان اعتبار ذلك يدعو الانسان  
عادة الى عدم ثبات ارادته في الخطيئة وهذا 'يزال' بالاصرار وذلك متى وطد  
الانسان عزمه على التثبت بالخطيئة . وقد اشير الى هذين الامرين في ارميا ٦٠ : ٨  
حيث قيل عن الاول « ليس من ندم على خطيئته قديماً ماذا صنعت » وعن  
الثاني « كل واحد انقلب الى مسماه كغرس يندفع الى القتال »  
اذ اوجب على الاول بان خطيئة اليأس او الاعتذار لا تقوم بعدم اعتقاد  
عدل الله اورحمته بل باحتقارها  
وعلى الثاني بان الاصرار وعدم التوبة لا يتغيران بحسب المضي والاستقبال  
فقط بل بحسب حقائق صورية تختلف باختلاف اعتبار ما يمكن اعتباره في  
الخطيئة كما تقدم  
وعلى الثالث بان المسيح قد آتى النعمة والحق بمواهب الروح القدس التي

اولى الناس اياها

وعلى الرابع بان نبذ الطاعة يرجع الى الاصرار وعدم اخلاص التوبة يرجع الى عدم التوبة والانشقاق يرجع الى حسد النعمة الاخوية التي بها تعهد اعضاء الكنيسة

### الفصل الثالث

في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي غير مغفرة

يخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الى الروح القدس مغفرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب « لا ينبغي اليأس من خلاص احدي ما دام حلم الرب يدعو الى التوبة » ولو كان شيء من الخطايا غير مغفّر لوجب اليأس من خلاص بعض الخطاة . فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغفرة

٢ وايضاً لا تتنفر خطيئة الابطريق شفاء النفس من الله « وليس يتعذر شفاه مرض على الطيب القدير على كل شيء » كما قيل في شرح قوله في مز ١٠٢ : ٣ « الذي يشفي جميع امراضك » فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغفرة

٣ وايضاً ان الاختيار يتعلق بالخير وبالشّر . وما دام الانسان في حال الطريق يمكن ان ينحط عن كل فضيلة فان الملاك ايضاً سقط من السماء وعليه قوله في ايوب ٤ « في ملائكته وجد تقبصه فكيف الذين ياؤون يوتاً من طين » فكذلك اذن يمكن للانسان ان يرجع عن كل خطيئة الى حال البر . فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغفرة

لكن يمارض ذلك قوله في متى ١٢ : ٣٢ « من قال كلمة على الروح القدس فلا يغفر له لا في هذا الدهر ولا في الآتي » وقول اوغسطينوس في

كتاب خطبة الرب في الجبل « ان هذد الخطيئة هي من شدة القباحة بحيث  
يجذر معها التواضع للصلاة »

والجواب ان يقال ان الخطيئة الى الروح القدس يقال لها غير مغتفرة على  
انحاء مختلفة باختلاف المراد بها فلي انها رفض التوبة بة يقال لها غير مغتفرة  
بمعني انها لا تقتفر البتة لان الخطيئة الميئة التي يقيم عليها الانسان الى الموت  
لعدم اغتفارها في هذه الحياة بالتوبة لا تقتفر في الحياة المستقبلية ايضاً . اما على  
القولين الآخرين فيقال لها غير مغتفرة ليس لانها لا تقتفر البتة بل لانها  
تستحق من نفسها ان لا تقتفر وذلك باعتبارين - اولاً باعتبار العقاب فان من  
يخطئ عن جهله اضعف يستحق عقاباً اخف واما من يخطئ عن سوء قصد  
فليس له عذر يخفف عقابه . وكذلك من كان يحذف على ابن البشر قبل اظهار  
لاهوره كان يمكن عذره بسبب ضعف الجسد الذي كان يماينه فيه فكان  
لذلك يستحق عقاباً اخف واما من كان يحذف على نفس اللاهوت باسناد  
اعمال الروح القدس الى الشيطان فلم يكن له عذرٌ يوجب تخفيف عقابه ولهذا  
قال في التفسير قول متى في خط ١٤ ان هذه الخطيئة لا تقتفر  
لليهود لا في هذا الدهر ولا في الآتي فقد عوقبوا عليها في هذه الحياة من  
الرومانيين وفي الحياة المستقبلية بذباب جهنم كما ان اثناسيوس ايضاً قد اورد  
لذلك مثال آباءهم فانهم خصموا اولاً موسى لقلة الماء والخبز وقد احتمل الرب  
ذلك منهم لانه كان لهم في ضعف الجسد عذرٌ ولكم بعد ذلك اقرقروا  
خطيئة اجسم اذ اسندوا فضل الله عليهم باخراجه اياهم من مصر الى الصنم  
بقولهم في خر ٣٢ : ٤٠ « هذه آلتك يا اسرائيل التي اخرجتك من ارض  
مصر » فكانهم جددوا بذلك على الروح القدس ولهذا عاجلهم الرب بالعقاب فسقط  
منهم في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل وانذرهم بالعقاب في المستقبل بقوله



« وفي يوم انتقامي اقتعد خطيتهم هذه » - وثانياً باعتبار الذنب كما يقال لئلا  
 أنه عياناً من طبيعته متى كان يزِيل ما يمكن معالجته به كما لو ازال قوة الطبيعة  
 او احدث آفة من الطعام والدواء وان كان الله قادراً ايضاً ان يُشفي من مثل  
 هذا الداء . وعلى هذا النحو يقال للخطيئة الى الروح القدس انها غير مغفرة  
 من طبيعتها من حيث تنفي ما به تُغفر الخطايا الا انه لا يُسدُّ بذلك سبيل المغفرة  
 والشفاء على قدرة الله ورحمته التي يُشفي بها احياناً مثل هؤلاء شفاءً روحياً  
 بما يشبه ان يكون مجرّة

اذّا اجيب على الاول بانه لا ينبغي اليأس في هذه الحياة من خلاص  
 احدٍ باعتبار قدرة الله ورحمته واما باعتبار حال الخطيئة فيقال لبعض انهم  
 ابنا الكفر كما في افسس ٢: ٢

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض ينهض باعتبار قدرة الله لا باعتبار  
 حال الخطيئة

وعلى الثالث بان الاختيار يقل دائماً في هذه الحياة التغير والانتقال  
 الا انه قد يرفض احياناً ما يمكن ان يتقلب به الى الخير باعتباره في نفسه فتكون  
 الخطيئة من جهته غير مغفرة وان كان الله قادراً ان يغفرها

#### الفصل الرابع

في ان الانسان هل يقدر ان يخطأ الى الروح القدس قبل ان يتقدم  
 ذلك خطايا أخرى

يخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانسان لا يقدر ان يخطأ الى الروح  
 القدس قبل ان يتقدم ذلك خطايا أخرى فان الترتيب الطبيعي يقتضي ان  
 ينتقل الانسان من حال النقصان الى حال الكمال وهذا ظاهر في الصالحين  
 كقوله في ام ٤ : ١٨ « اما سبيل الصديقين فكالكور المتلألئ الذي يزداد

ويتدرج الى قائم النهار» والكامل في الشر هو الشر الاعظم كما قال  
الفيلسوف في الالميت ك ه . فاذاً تكون الخطيئة الى الروح القدس هي اعظم  
الخطايا يظهر ان الانسان يتأذى اليها بخطايا اخرى اصغر

٢ وايضاً ان الخطأ الى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد او عن  
اثر وهذا لا يستطيعه الانسان بنية قبل ان يكون قد دخل مراراً متعددة فقد قال  
الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه اذا استطاع الانسان ان يفعل افلاً جائرة  
فليس يستطيع مع ذلك ان يفعل بنية فعل الجائر اي عن اثار . فيظهر اذن  
انه لا يمكن ان يخطأ الى الروح القدس الا بعد خطايا اخرى

٣ وايضاً ان التوبة وعدم التوبة يتعلقان بواحد بعينه . والتوبة لا تتعلق  
الا بالخطايا الماضية . فكذلك ايضاً عدم التوبة التي هو نوع من الخطيئة  
الى الروح القدس . فلا بد اذن ان تكون الخطيئة الى الروح القدس مسبقة  
بخطايا اخرى

لكن يارض ذلك انه «هين» في عيني الرب ان يغني المسكين بنية» كما  
قيل في سي ١١ : ٢٣ فبعكس ذلك اذن يمكن لانسان ان يساق بنية باغراء  
الشيطان اخيث الى اعظم الخطايا وهي الخطيئة الى الروح القدس

والجواب ان يقال ان الخطأ الى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد  
على احد الاقوال كما مر في ا والخطأ عن سوء قصد يقع على نحوين كما  
مر هناك اولاً بميل الملكة وهذا ليس في الحقيقة خطأ الى الروح القدس ولا  
يقع في الاول بل لا بد ان يتقدمه افعال من الخطايا يحصل عنها ملكة تحدث  
ميلاً الى الخطأ وثانياً باعراض الانسان احتقاراً عما يصرفه عن الخطيئة وهذا  
هو في الحقيقة الخطأ الى الروح القدس كما مر هناك وهو يكون في الغالب مسبوقاً  
بخطايا اخرى فقد قيل في ام ١٨ : ٣ «اذا بلغ المنافق قعر الخطايا حصل عنده

الازدراء» ومع ذلك فقد يحدث ان يخطأ خاطئ في اول فعل من افعال الخطيئة الى الروح القدس بالازدراء اما لما له من مطلق الاختيار ولا استعدادات كثيرة سابقة فيه او لما فيه شديد دفعه الى الشر مع ضعف ميله الى الخير ولهذا لا يكاد يمكن ان يحدث للرجال الكاملين ان يخطأوا بفتة في اول الامر الى الروح القدس وعليه قول اريمانوس في كتاب المبادئ ١ ف ٣ «لا اعتقد ان واحداً من بلغوا الدرجة العليا والكاملة يتلاشى أو يسقط بفتة بل لا بد ان يسقط تدريجاً» وكذا يقال ايضاً اذا اريد بالخطيئة الى الروح القدس التجديف الصريح عليه فان هذا التجديف الذي عليه كلام المسيح يصدر دائماً عن ازدراء خبيث. اما اذا اريد بها رفض التوبة بتاتا كما ذهب اوغسطينوس فلا اشكال فيه لاقضاء حقيقتها حينئذ الإقامة على الخطايا الى منتهى الحياة

إذا اجيب على الاول بان الخير والشر ينتقل فيهما على الاغلب من حال النقصان الى حال الكمال من حيث يتدرج الانسان اما في الخير او في الشر ومع ذلك لا يمنع في كليهما ان يندى واحد من اعلى ما يندى منه الآخر وهكذا ما يندى منه واحد في الخير والشر يجوز ان يكون في جنس كامل وان كان ناقصاً باعتبار درجت انتقال الانسان المتدرج الى الاحسن او الاقبح

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد على الخطيئة الصادرة عن سوء قسرة متى كان صدورها عن ميل الملكة

وعلى الثالث بانه اذا اريد بعدم التوبة الإقامة على الخطيئة الى منتهى كما قال اوغسطينوس فظاهر ان عدم التوبة لا بد ان يكون مسبوقاً بخطايا كالنوبة اما اذا اريد به ملكة عدم التوبة التي باعتبارها تجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس فظاهر انه يجوز ان يكون قبل الخطايا ايضاً لجواز

ان يكون من لم بخطأ قط عازماً ان يتوب او ان لا يتوب لو خطئ

### المبحث الخامس عشر

#### في عَمَى العقل وبلادة الحس — وفيه ثلاثة فصول

ثم ينبغي النظر في الرذائل المتعاقبة للعلم والفهم واذ قد تقدم لنا النظر في الجهل المتقابل للعلم عند كلامنا على علل الخطايا فينبغي ان ننظر هنا في عَمَى العقل وبلادة الحس المتقابلين لمهمة الفهم والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في ان عَمَى العقل هل هو خطيئة — ٢ في ان بلادة الحس هل هي خطيئة متائرة لعَمَى العقل — ٣ في ان هاتين الرذيلتين هل تحدثان عن الخطايا البدنية

#### الفصل الاول

في ان عَمَى العقل هل هو خطيئة

يُخْطِئُ الى الاول بان يقال : يظهر ان عَمَى العقل ليس خطيئة فان ما يُعَذَّرُ به الانسان على الخطيئة ليس خطيئة في ما يظهر . وهو يُعَذَّرُ بالمعنى على الخطيئة فقد قيل في يو ٩ : ٤١ « لو كنتم عبياناً لما كانت لكم خطيئة » فليس عَمَى العقل اذن خطيئة

٢ وايضاً ان العقاب غير الذنب . وعَمَى العقل عقاب كما يظهر من قوله في اش ٦ : ١٠ « أعم قلب هذا الشعب » اذ لو لم يكن عقاباً لما فعله الله لكونه شراً . فليس اذن خطيئة

٣ وايضاً كل خطيئة فهي ارادية كما قال اوغسطينس في كتاب الدين الحق . وليس عَمَى العقل ارادياً فقد قال اوغسطينس في اعترافاته ك ١٠ « الجميع يجرون ان يعرفوا الحق الساطع » وقيل في جا ١١ : ٧ « النور بهيج والاعين تلتذ بنظر الشمس » فليس عَمَى العقل اذن خطيئة

لكن يمارض ذلك ان غريغوريوس في ادياته ك ٣١ جعل عَمَى العقل

في جملة الرائل الناشئة عن المجبور

والجواب ان يقال كما ان العي الجسائي هو عدم ما هو مبدأ للبصر الجسائي كذلك عي العقل ايضاً هو عدم ما هو مبدأ للبصر العقلي ولهذا البصر مبادئ ثلاثة - اولها نور العقل الطبيعي وهذا لاقتضاء نوع النفس الناطقة اياه لا تخلو النفس عنه اصلاً الا انه قد يحول احياناً دون فعله عوائق من قبل القوى السافلة التي يفتقر العقل الانساني اليها في ادراكه كما هو ظاهر في المجانين والترزقين على ما اسلفنا في ق ١ م ب ٨٤ ف ٧ و ٨ - والثاني نور حاصل بالملكة مضاف الى نور العقل الحاصل بالقطرة وهذا النور ربما خلت النفس عنه احياناً وخلوها عنه هو العي الذي هو عقاب من حيث ان انطفاء نور النعمة يعتبر عقاباً وعليه قوله في حك ٢ : ٢١ عن بعض الناس « شرهم اعام » - والثالث مبدأ معقول يدرك به الانسان غيره . وفي قدرة العقل الانساني ان يلتفت اولاً يلتفت الى هذا المبدأ المعقول ولعدم التفاته اليه سببان احدهما ان تصرف ارادة الانسان من تلقاء نفسها عن ملاحظته كقوله في مز ٣٥ : ٤ « ابي التبصر في احسان العمل » والثاني اشتغال العقل بامور آخر احب اليه تصرفه عن ملاحظة هذا المبدأ كقوله في مز ٥٧ : ٩ « هبطت عليهم النار ( اي نار الشهوة ) فلم يروا الشمس » وعي العقل باعتبار كليهما خطيئة

اذ اوجب على الاول بان العي الذي به يعذر الانسان على الخطيئة هو الذي يحصل عن نقص طبيعي في من يتعذر عليه النظر

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يرد على العي الثاني الذي هو عقاب وعلى الثالث بان ادراك الحق محبوب بالثبات لكل انسان ولكنه قد يكون مكروهاً لبعض الناس بالعرض اي من حيث يعوق الانسان عن امور

أخرى أحب إليه

### الفصل الثاني

في أن بلادة الحس هل هي منيرة لعمى العقل

يتخطى إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن بلادة الحس ليست مغيرة لعمى العقل فإن ضد الواحد واحد . وموهبة الفهم يقابلها البلادة كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ويقابلها أيضاً عي العقل من حيث انت الفهم يراد به مبدأ البصر . فبلادة الحس اذن هي نفس عي العقل

٢ وايضاً أن غريغوريوس عند كلامه على البلادة في ادبياته ك ٣١ يسميها بلادة الحس في العقل ويظهر أن ليس بلادة الحس في العقل شيئاً سوى ضعف العقل وهذا يرجع إلى عي العقل . فبلادة الحس اذن هي نفس عي العقل

٣ وايضاً اذا كان بينهما فرق فلما هو في ما يظهر من حيث أن عي العقل ارادي كما مر في الفصل الآنف وبلادة الحس طبيعية . والنقص الطبيعي ليس خطيئة فيلزم أن لا تكون بلادة الحس خطيئة وهذا خلاف ما قاله غريغوريوس في الموضوع المتقدم حيث جعلها في جملة الرذائل الناشئة عن الشر

لكن يعارض ذلك أن للعقل المختلفة معلومات مختلفة . وقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ أن بلادة العقل تنشأ عن الشر وعي العقل ينشأ عن الفجور . فهما اذن رذيلتان متفترتان

والجواب أن يقال أن البليد يقابل انذكي الحاد الفؤاد ويقال لشيء حاد من حيث يقوى على نفوذ شيء آخر فاذا اتما يقال لشيء بليد من حيث هو غليظ لا يقوى على نفوذ شيء آخر . ويقال للحس الجسماني على وجه التشبيه انه ينفذ

الوسط من حيث يدرك موضوعه عن بعدٍ او من حيث يقوى على ادراك دخائل  
الشيء كأنما هو ينفذها فإذا يوصف بمجدة الحس في الجسمانيات من يقوى على  
ادراك محسوسٍ عن بعدٍ اما بالنظر او بالسمع او بالشم وبمعك ذلك يوصف  
ببلادة الحس من لا يدرك الا المحسوسات العظيمة وعن قريب - وعلى مثال  
الحس الجسماني يوجد ايضاً حسٌ عقلي وهو الذي يدرك «الاولى والاخر»  
كما في كتاب الاخلاق كما يدرك الحس المحسوسات على انها مبادئ المعرفة.  
وهذا الحس العقلي ليس يدرك موضوعه بواسطة بعدٍ جسماني بل بواسطة  
اخرى كما يدرك ماهية الشيء بخاصته والعلة بعلولاتها فإذا انما يوصف بمجدة  
الحس العقلي من اذا ادرك خاصة شيء او معلولاته ادرك في الحال طبيعته  
ومن يبلغ نظره الى دقائق احوال الشيء وانما يوصف بالبلادة العقلية من لا  
يقوى على ادراك الحق في شيء الا بعد بيان امور كثيرة له ومع هذا فهو  
ايضاً لا يقدر ان يبلغ الى ان ينظر نظراً كاملاً في كل ما هو من  
حقيقة الشيء.

اذا تمهد ذلك فبلادة الحس العقلي تدل على ضعف في العقل من جهة  
نظره في الخيرات الروحية وعمى العقل يدل على عدم معرفته اياها بالمرّة وكلاهما  
مقابل لموهبة الفهم التي بها يدرك الانسان الخيرات الروحية وينفذ بتدقيقه  
دخائلها والبلادة خطيئة كمي العقل من حيث هي ارادية كما يظهر في من  
يأنف من تدقيق النظر في الروحيات او يتقاعد عنه لانشغاله بالجسديات.  
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



### الفصل الثالث

في ان عى العقل وبلادة الحس هل يحدثان عن الخطايا البدنية  
يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان عى العقل وبلادة الحس لا يحدثان  
عن الرذائل البدنية فان اوغسطينوس بعد ان قال في كتاب مناجاة النفس  
« اللهم الذي لم تشأ ان يعرف الحق الا الاطهار » اصلح ذلك في كتاب الاصلاح  
بقوله « قد يجاب بان كثيرين من غير الاطهار ايضا يعرفون كثيراً من الحق »  
واخص ما يتدس به الناس الرذائل البدنية . فاذا ليس يحدث عى العقل وبلادة  
الحس عن الرذائل البدنية

٢ وايضاً ان عى العقل وبلادة الحس تقص في الجزء العقلي من النفس  
والرذائل البدنية من قبيل الفساد في البدن . وليس للبدن فعل في النفس  
بل بالعكس . فالرذائل البدنية اذن لا تحدث عى العقل وبلادة الحس  
٣ وايضاً ان افعال الشيء من الاقرب اشد من افعاله من البعد .  
والرذائل الروحية اقرب الى العقل من الرذائل البدنية . فلان يكون اذن  
عى العقل وبلادة الحس صادرين عن الرذائل الروحية اولى من ان يكونا  
صادرين عن الرذائل البدنية

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس قال في اديانته ك ٣١ ان بلادة  
الحس العقلي صادرة عن الشره وعى العقل صادر عن الفجور  
والجواب ان يقال ان كمال الفعل العقلي في الانسان قائم بتجرده عن  
اشباح الحسوسات فكما ازداد عقل الانسان تجرداً عن هذه الاشباح ازداد  
قوة على ملاحظة المعقولات وترتيب جميع الحسوسات وقد قال انكساغوراس  
ايضاً ان العقل لا يقدر ان يأمر ما لم يكن بسيطاً والفاعل لا يقدر ان يحرك  
المادة ما لم يكن اعلى منها . ومن البين ان اللذة تصرف الفكر الى الاشياء التي



يستلذه الانسان فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ان كل واحد  
 يفعل ما يستلذه على غاية ما ينبغي واما ما يضاد ذلك فلما لا يفعله البتة او  
 يفعله بضعف . والشهوة والفجور من الرذائل البدنية يتعلقان بلذات النفس اي بلذات  
 الطعام والوقاع التي هي اقوى جميع اللذات البدنية ولهذا كانا اعظم ما ينصرف  
 به الانسان الى الامور الجسدية فيضعف فعله في المعقولات والفجور اعظم  
 في ذلك من الشره لان لذة الوقاع اقوى من لذة الطعام ولهذا كان الفجور  
 يحدث عى العقل الذي يكاد ينفي بالكلية ادراك الحشرات الروحية والشره  
 يحدث بلاذة الحس التي تضعف ادراك الانسان لهذه المعقولات وبكس  
 ذلك ما يقابلها من الفضائل وهو الامساك والعفة فانهما اعظم ما يوجب  
 الانسان لكمال الفعل العقلي وعليه قوله في دانيال ١ : ١٧ «واعطى الله هولاء  
 الفتيان ( اي ذوي الامساك والتعفة ) معرفة وحذقا في كل كتاب  
 وحكمة»

اذ اوجب على الاول بانه وان كان بعض الذين استولت عليهم الرذائل  
 البدنية يتدرون احيانا ان يدققوا النظر في بعض ما يتعلق بالمعقولات بسبب  
 جودة عقلم الطبيعي او جودة ملكتهم فلا بد مع ذلك ان ينصرف فكركم في  
 الذئاب عن تدقيق النظر في تلك الامور بسبب اللذات البدنية ولهذا يقدر  
 الذينسون ان يعرفوا بعض الحق ولكن دنسهم يعوقهم عن ذلك  
 وعلى الثاني بانه ليس المراد بفعل البدن في الجزء العقلي انه يفسده بل انه  
 يحول دون فعله على الوجه المتقدم  
 وعلى الثالث بان الرذائل البدنية كلما كانت ابعد عن العقل كانت اصرف لفكره  
 الى ما هو ابعد . فهي اذن اعوق للعقل عن النظر والتأمل



### المبحث السادس عشر

#### في وصايا الايمان والعلم والفهم — وفيه فصلان

١. ثم ينبغي النظر في الوصايا المتعلقة بما تقدم والبحث فيها بدور على مستثنين — ١ في الوصايا المتعلقة بالايمان — ٢ في الوصايا المتعلقة بموجبي العلم والفهم

#### الفصل الاول

في ان التاموس المتيق هل يجب ان يُرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان  
ينفطى الى الاول بان يقال: يظهر ان التاموس المتيق قد وجب ان يُرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان اذ انما يُوصى بما هو واجب وضروري. واشد ضرورة للانسان ان يؤمن كقوله في عبر ١١ : ٦ « بغير ايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله ». وقد وجب اذن غاية الوجوب رسم وصايا تتعلق بالايمان  
٢ وايضاً ان العهد الجديد مندرج في العهد المتيق اندراج الرموز اليه في الصورة الرمزية كما مر في اول الثاني مب ١٠٧ ف ٣. وفي العهد الجديد اوامر صريحة تتعلق بالايمان كقوله في يوحنا ١٤ : ١ « آمنوا بالله وآمنوا بي ». فيظهر اذن انه قد وجب ان يرد في التاموس المتيق وصايا تتعلق بالايمان  
٣ وايضاً ان الامر بفعل فضيلة والنهي عما يقابلها من الرذائل في حكم واحد. وقد ورد في التاموس المتيق وصايا كثيرة تنهى عن الكفر كقوله في خر ٢٠ : ٣ « لا يكن لك آلهة اخرى تجاهلي » وقد نهوا في تث ١٣ عن سماع كلام المتشبه اورائي الحلم الذي يحاول ان يزيّنهم عن الايمان بالله. فقد وجب اذن ان يُصمّل في التاموس المتيق ايضاً وصايا تتعلق بالايمان  
٤ وايضاً ان الاقرار باللسان فعل من افعال الايمان كما مر في مب ٣ ف ١. وفي التاموس المتيق وصايا تتعلق بالاقرار بالايمان وبإذاعته فقد أُسروا في خر ١٢ : ٢٦ و ٢٧ ان يوضعوا وجه الرسم القصصي ان يسأله عنه

من ابناءهم . والأمر أيضاً في تث ١٣ بقتل من ينشر قلباً منافياً للإيمان . فقد  
وجب إذن ان يكون في التاموس العتيق وصايا تتعلق بالإيمان

هـ وايضاً ان التاموس العتيق يشتمل على جميع اسفار العهد العتيق  
بندليل قول الرب في يو ١٥ : ٢٥ أنه كُتِبَ في التاموس « انهم انضوفى بلا  
سبب » مع ان ذلك كُتِبَ في مز ٣٤ : ١٩ . وقد قيل في مي ٢ : ٨ « ايها  
المثقون للرب آمنوا به » فقد كان ينبغي إذن ان يُجعل في التاموس العتيق  
وصايا تتعلق بالإيمان

لكن يعارض ذلك ان الرسول سمّى سبعة رو ٢٧ : ٣ التاموس العتيق  
تاموس الاعمال وجعله قسماً لتاموس الإيمان . فلم يكن ينبغي إذن ان يُرسم  
في التاموس العتيق وصايا تتعلق بالإيمان

والجواب ان يقال ان رئيساً لا يفرض شريعة الأعلى مروسيه فوصايا  
كل شريعة إذن تقتضي سبق خضوع من يتلقاها للشارع . واول ما يخضع  
الانسان لله بالإيمان كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان  
يؤمن بأنه كائن » فوصايا التاموس إذن تقتضي ان تكون مسبوقة بالإيمان ولهذا  
قدّم ما كان من الإيمان على وصايا التاموس في خر ٢٠ حيث قيل « انا الرب  
المك الذي اخرجتك من ارض مصر » وفي تث ٦ حيث قيل « اسمع يا  
اسرائيل الرب المك واحد » ثم شرع بعد ذلك حالاً في ايراد الوصايا الا انه  
اذ كان الإيمان يشتمل على امور كثيرة ترجع الى الإيمان بوجود الله الذي هو اول  
المقائد الايمانية وامهما كما مر في مب ١ ف ٧ فتى تقدم الإيمان بالله الذي هو  
يخضع العقل البشري لله جاز ان تُفرض بعده وصايا تتعلق بمقائد اخرى ايمانية  
فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا « هذه هي وصيتي » انه قد فرض  
علينا امور كثيرة تتعلق بالإيمان الا انه لم يكن ينبغي في التاموس العتيق ان

بإباح للشعب بأسرار الايمان ولهذا بعد تقدير وجود الايمان بالله الواحد لم يجعل فيه وصايا تتعلق بالامور اليمانية

إذاً اجيب على الاول بان الايمان ضروري لكونه مبدأ الحياة الروحية ولهذا ينبغي ان يتقدم تلقي الشريعة

وعلى الثاني بان الرب قدّر في هذه الآية ايضاً تقدم شيء من الايمان وهو الايمان بالله واحد بقوله آمنوا بالله وأمر بشيء منه وهو الايمان بالتجسد الذي به صار الله والانسان واحداً وهذا البيان للايمان محتص بإيمان العهد الجديد ولهذا عقب ذلك بقوله « وآمنوا بي »

وعلى الثالث بان الوصايا الناهية تتعلق بالخطايا التي تفسد الفضيلة والفضيلة تفسد بالتقصانات الجزئية كما في مب ١٠ ف ٥ . ولهذا بعد ان قدّر حصول الايمان بالله واحد وجب ان ترسم في التاموس العتيق وصايا ناهية لنهي الناس عن هذه التقصانات الجزئية التي ربما احدثت فساداً في الايمان

وعلى ازايع بان الاقرار بالايمان او تعليمه يقتضي ايضاً تقدم خضوع الانسان لله بالايمان ولهذا كان رسم التاموس العتيق وصايا تتعلق بالاقرار بالايمان وتعليمه أولى من رسمه وصايا تتعلق بنفس الايمان

وعلى الخامس بان هذه الآية ايضاً يقدر فيها تقدم الايمان بوجود الله ولهذا قدّم فيها قوله « ايها المتقون لله » مما لا يصح ان يقال على تقدير عدم الايمان . واما قوله بعد ذلك « آمنوا به » فينبغي حمله على امور يمانية خاصة ولا سيما ما وعد الله به من بطنه ولهذا عقب ذلك بقوله « فلا يضع اجرکم »



## الفصل الثاني

في لن ما ورد في التاموس العتيق من الوسايا المتعلقة بالعلم والفهم  
هل هو مطابق للصواب

ينحط إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن ما ورد في التاموس العتيق من  
الوسايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب فإن العلم والفهم من قبيل  
المعرفة . والمعرفة متقدمة على الفعل ومدبرة له . فينبغي إذن أن تكون الوسايا  
المتعلقة بالعلم والفهم متقدمة على الوسايا المتعلقة بالفعل . ووسايا التاموس الأولى  
هي الوسايا العشر . فيظهر إذن أنه كان من الواجب أن يجعل في جملة الوسايا  
العشر وسايا تتعلق بالعلم والفهم

٢ وايضاً إن التعلم متقدم على التعليم فإن الانسان يتعلم من غيره قبل ان  
يعلم غيره . وقد ورد في التاموس العتيق وسايا تتعلق بالتعليم امرأ كقوله في  
ث ٤ : ٩ « علمها بنيك وبني بنيك » ونهياً كقوله في ث ٤ : ٢ « لا تزيدوا  
كلمة على ما أمركم به ولا تفصوا منه » فيظهر إذن أنه كان ينبغي أن يجعل  
فيه وسايا توجب على الناس التعلم

٣ وايضاً يظهر ان الكاهن احوج الى العلم والفهم من الملك فقد قيل في  
ملاخي ٢ : ٧ « ان شفني الكاهن تحفظان العلم ومن فيه يطلبون الشريعة »  
وفي هوشع ٤ : ٦ « بما انك رذات العلم فانا اردلك فلا تكون لي كاهناً » وقد  
أمر الملك ان يتعلم العلم كما يظهر من ث ١٧ : ١٨ - ١٩ . فقد كان إذن ينبغي بالأولى  
ان يؤمر الكهنة في التاموس ان يتعلموا الشريعة

٤ وايضاً ان تدبر ما يرجع الى العلم والفهم يتعذر في حال النوم .  
فليس من الصواب إذن ما أمر به في ث ٦ : ٧ بقوله « تدبرها اذا جلست في بيتك  
واذا مشيت على الطريق واذا نمت واذا قمت » . فما ورد إذن في التاموس العتيق

من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب  
 لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ٦ « اذا سمع الامم بهذه الرسوم يقولون  
 هوذا شعب حكيم فهم »

والجواب ان يقال يجوز ان يُعتبر في العلم والفهم ثلاثة امور التلقي والممارسة  
 والحفظ - اما تلقي العلم او الفهم فيحصل بالتعليم والتعلم وقد امر التاموس  
 بكليهما فقد قيل في تث ٦ : ٦ « لتكن هذه الكلمات التي انا آمرك بها في  
 قلبك » وهذا يرجع الى التعلم فان من شأن التعلم ان يقل بقلبه على ما يُلقى  
 اليه اما قوله بهذا « وكررها على نيك » فيرجع الى التعليم - واما ممارسة العلم  
 او الفهم فهو تدبر ما يُعلم او يُفهم والى هذا اشار هناك بقوله بعد ذلك : تدبرها  
 اذا جلست في بيتك الآية - واما الحفظ فيحصل بالتذكر والى هذا اشار  
 بقوله بعد ذلك « واعدها علامة على يدك وتكن عصائب بين عينيك  
 واكتبها على عضائد بيتك وعلى ابوابه » وقد اراد بكل ذلك طول تذكر  
 الوصايا . فان ما يُعرض دائماً على حواسنا اما باللمس كالاشياء التي نمسكها  
 باليد واما بالنظر كالاشياء التي نقوم دائماً نصب اعين عقولنا او التي نحتاج ان  
 نكثر من اتيانها كباب البيت لا يمكن ان نزول من ذاكرتنا وقد صرح بذلك  
 باجلى بيان بقوله في تث ٤ : ٩ « كيلا تنسى الكلام التي رآته عينك ولا  
 يزول من قلبك كل ايام حياتك » - وقد توفرت ايضاً هذه الوصايا في  
 التعليم الانجيلي والرسولي من العهد الجديد.

اذا اجيب على الاول بأنه قيل في تث ٤ : ٦ « هذه هي حكمتكم وفهمكم  
 لدى عيون الام » وهذا يؤذن بان علم المؤمنين بالله وفهمهم قائم بوصايا  
 التاموس ومن ثم وجب ان تُعرض هذه الوصايا على الناس ثم ان يكفروا عنها  
 او فهمها فلن يجب اذن ان نجعل الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم في جملة الوصايا

### العشر التي هي الوصايا الأولى

وعلى الثاني بانه قد ورد ايضا في التاموس وصايا تتعلق بالتعلم كما تقدم  
الا ان الوصايا المتعلقة بالتعليم اصرح منها لان التعليم يختص بالكبار الذين هم  
مسؤولون عن اعالمهم الخسوع،م للتاموس بغير توسط وتعليم ينبغي ان يُقرَض  
وصايا التاموس والتعلم يختص بالصغار الذين ينبغي ان يتلقوا وصايا التاموس  
بواسطة الكبار

وعلى الثالث بان علم التاموس هو من شدة الملازمة حُطّة الكاهن بحيث  
لا يتصور وجوب القيام باعباء هذه الحُطّة دون ان يتصور معه ايضا وجوب  
العلم بالتاموس ولهذا لم يكن من حاجة الى رسم وصايا خاصة تتعلق بتثقيف  
الكهنة اما تعليم ناموس الله فليس في هذه الدرجة من الملازمة للحُطّة الملكية  
لان الملك يُنصب فوق الشعب في الامور الزمنية ولهذا أمر الملك بوجه  
الخصوص ان يتلقى علم التاموس من الكهنة

وعلى الرابع بانه ليس المراد بتلك الوصية التاموسية ان يتدبر الانسان  
ناموس الله وهوائهم بل ان يتدبره حين ذهابه للنوم لان ذلك يُحدث ايضا في  
الناس حال نومهم خيالات افضل من حيث ان الحركات تتقل من للمسائقين  
الى الثابتين كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق . وكذلك ليس المراد بوجوب  
تدبر الانسان التاموس في كل فعل من افعاله ان يتفكر دائما بالقمل في التاموس  
بل ان يفعل كل ما يفعله على مقتضى التاموس



## البحث السابع عشر

### في الرجاء — وفيه ثمانية فصول

بعد ان نظرنا في الايمان ينبغي ان ننظر في الرجاء واولاً في نفس الرجاء وثانياً في موجة الخوف وثالثاً في ما يقابل ذلك من الرذائل ورابعاً في الوسائل المتعلقة بذلك. فالاول يبحث فيه اولاً عن نفس الرجاء وثانياً عن معمله. اما الاول فالبحت فيه يدور على ثلثي مسائل — ١ في ان الرجاء هل هو فضيلة — ٢ في ان موضوعه هل هو السعادة الابدية — ٣ هل يمكن للانسان ان يرجو لآخر السعادة الابدية بفضيلة الرجاء — ٤ هل يجوز للانسان ان يتوكل على انسان — ٥ في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية — ٦ في تأثيره لاسر القضاة اللاهوتية — ٧ في نسبتها الى الايمان — ٨ في نسبتها الى المحبة

#### الفصل الاول

في ان الرجاء هل هو فضيلة

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الرجاء ليس بفضيلة. فان الفضيلة لا يصرفها احد الى الشر كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢. وقد ينصرف الرجاء الى الشر لان انفصال الرجاء وسطاً وطرفين كثيره من الانفعالات. فليس الرجاء اذن فضيلة.

٢ وايضاً لا تحصل فضيلة بالاستحقاق لان الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا كما قال اوغسطينوس. والرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٢٦. فليس اذن فضيلة.

٣ وايضاً ان الفضيلة استعداد في الكمال كما في الطيبات كـ ٧. والرجاء استعداد في الناقص أي شيء من ليس بمحصل على ما يرجوه. فليس اذن فضيلة.

لكن يمرض ذلك ان غريغوريوس قال في ادياته كـ ١ ان المراد بينات ايوب الثلاث الدلالة على هذه القضايا الثلاث وهي الايمان والرجاء والمحبة.



## فالرجاء اذن فضيلة

والجواب ان يقال ان فضيلة كل شيء هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله جميلاً كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ فاذاً حينما وُجد فعل انساني جميل وجبان يوجد فضيلة انسانية يُسند اليها . وجميع المقاييس والمتعديرات انما يُعتبر منها جميلاً ما كان مطابقاً لقاعدتي كما نصف بالجميل من الثياب ما لم يكن زائداً على المقدار المعين له ولا ناقصاً عنه . وقد اسلفنا في اول الثاني م ب ٧١ ف ٦ ان للافعال الانسانية مقياسين احدهما قريب وبجائس وهو العقل والثاني عالٍ ويجاوز وهو الله فكل فعل انساني مطابق للعقل والله فهو جميل . وفعل الرجاء الذي عليه كلامنا مطابق لله لان موضوع الرجاء هو الخير المستقبلي الشاق الممكن الحصول كما اسلفنا في اول الثاني م ب ٤٠ ف ١ عند كلامنا على انفعال الرجاء . وانما يكون شيء ممكناً لنا على نحوين بانفسنا وبغيرنا على ما في كتاب الاخلاق ٣ فمن حيث نرجو شيئاً ممكناً لنا بالمعونة الالهية يكون رجاءنا مطابقاً لله لاستناده على معونته وبذلك يتضح ان الرجاء فضيلة لانه يجعل فعل الانسان جميلاً ومطابقاً للقاعدة المتقضاة

اذاً اجيب على الاول بان وسط الفضيلة يُعتبر في الانتمالات بحسب مطابقته للعقل المستقيم وبهذا ايضاً تقوم حقيقة الفضيلة فاذاً جمال الفضيلة في الرجاء ايضاً يُعتبر من حيث ان الانسان يطابق برجائه القاعدة المتقضاة وهي الله ولهذا لا يمكن لاحد ان يصرف الرجاء المطابق لله الى الشر كما لا يمكن لاحد ان يصرف الى الشر الفضيلة الخلقية المطابقة للعقل لان مجرد هذا المطابقة صرف للفضيلة الى الخير . ومع ذلك فالرجاء الذي عليه كلامنا هنا ليس انفعالاً بل ملكة عقلية كما سيأتي بيانه في البحث التالي ف ١

وعلى الثاني بأنه يقال ان الرجاء يحصل بالاستحقاق باعتبار الشيء المرجو

من حيث ان راجياً يرجو ان يدرك السعادة بالنعمة والاستحقاق او باعتبار  
فعل الرجاء الكامل بالحبّة واما ملكة الرجاء التي بها تُرجى السعادة فلا تحصل  
بالاستحقاق بل بمجرد النعمة

وعلى الثالث بان الذي يرجو ناقصٌ باعتبار ما يرجو نيله اذ لم يحصل عليه  
بعدُ ولكنه كامل باعتبار ما حصل عنده من مطابقته للقاعدة المتقضاة وفي الله  
الذي يستند الى معونه

### الفصل الثاني

في ان السعادة الابدية هل هي الموضوع الخاص للرجاء

يُنْطَلِقُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان السعادة الابدية ليست الموضوع  
الخاص للرجاء فان الانسان لا يرجو ما يجاوز كل حركاته النفسية اذ ان فعل  
الرجاء حركةٌ نفسيةٌ والسعادة الابدية مجاوزةٌ لجميع حركات النفس الانسانية  
فقد قال الرسول في ١ كور ٩ : ٢ انها لم تخطر على قلب بشر . فهي ليست  
اذن الموضوع الخاص للرجاء

٢ وايضاً ان الاتيس مبرّرٌ عن الرجاء فتدقيل في مز ٣٦ : ٥ « اكشف  
طريقك للرب وارجه وهو يفعل » ويسوغ للانسان ان ياتمس من الله لا  
السعادة الابدية فقط بل ما في هذه الحيوّة ايضاً من الخيرات الروحية والزمنية  
والنجاة ايضاً من الشرور التي لا عمل لها في السعادة الابدية كما يظهر من الصلوة  
الرية في متى ٦ . فليست اذن السعادة الابدية هي الموضوع الخاص للرجاء  
٣ وايضاً ان موضوع الرجاء شاقٌ . وهناك امور كثيرة شاقّة بالنسبة  
الى الانسان غير السعادة الابدية . فليست السعادة الابدية اذن هي الموضوع  
الخاص للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٦ : ١٩ « لنا الرجاء الناضج (اي

المُدْخِلُ) الى داخل الحجاب « اي الى السعادة السماوية على ما فسره الشارح  
هناك - فموضوع الرجاء اذن هو السعادة الابدية

والجواب ان يقال ان الرجاء الذي عليه كلامنا مطابق لله لاستداده في  
ادراك الخير المرجو على معونه كما مر في الفصل الآنف . والمعلوم ينبغي ان يكون  
معادلاً لعلته ولهذا كان الخير الذي ينبغي ان نرجوه حقيقة واولياً من الله هو الخير  
الغير المتناهي المعادل لقدرة الله المساعد اذ ليس يؤدي الى الخير الغير المتناهي سوى  
القدرة الغير المتناهية . وهذا الخير هو الحياة الابدية القائمة بالتمتع بنفس الله اذ  
ليس ينبغي ان يرجى منه تعالى شيء اقل من نفسه لان خيرته التي يهبها في  
الخليقة الخيرات ليست اقل من ذاته ولهذا كان الموضوع الخاص والاول للرجاء  
هو السعادة الابدية

اذما اجب على الاول بان السعادة الابدية لا تختل على قلب بشر على نحو  
كامل اي بحيث يقدر الانسان المسافر ان يعرف انها ما هي واي شيء هي  
الا انه يمكن ان يتصورها الانسان من حيث اشتراكها في حقيقة الخير الكامل  
وهذا الاعتبار تسمو اليها حركة الرجاء وهذا ما اراده الرسول بقوله ان الرجاء  
يدخل الى داخل الحجاب لان ما نرجوه لا يزال الى الآن محتجباً عنا

وعلى الثاني بانه لا ينبغي ان نلتبس من الله اي خير آخر الا بالنسبة الى  
السعادة الابدية ولهذا كان الرجاء يتعلق امالة بالسعادة الابدية واما غيرها  
ما يلتبس من الله فيتعلق به تبعاً بالنسبة اليها كما ان الايمان ايضاً يتعلق امالة  
بالله وتبعاً بماله نسبة الى الله على ما مر في باب ١ ف ١

وعلى الثالث بان الانسان الذي يسعى وراء شيء عظيم يستصغر كل ما  
هو ادون منه ولهذا فالانسان الذي يرجو السعادة الابدية لا يستصعب شيئاً  
آخر بالنسبة الى هذا الرجاء . واما بالنسبة الى قوة الراجي فيعموز ان يستصعب

شيئاً آخر وهذا الاعتبار يجوز ان يتعلق به الرجاء بالنسبة الى موضوعه  
الاصيل

### الفصل الثالث

هل يقدر احد ان يرجو السعادة الابدية لغيره

يخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان واحداً يقدر ان يرجو السعادة  
الابدية لغيره فقد قال الرسول في فيلبي ١ : ٦ « اني لواتقن بان الذي ابتداءً  
فيكم العمل الصالح يتمه الى يوم المسيح يسوع » . والاثم الذي سيكون سيفي  
ذلك اليوم هو السعادة الابدية . فيقدر اذن واحد ان يرجو السعادة  
الابدية لغيره

٢ وايضاً ما تلتسمة من الله نرجو ان تناله منه . ونحن نلتس من  
الله ان يبلغ غيرنا السعادة الابدية كقوله في يع ٥ : ١٦ « صلوا بعضكم لاجل  
بعض لكي تخلصوا » فمن تقدر اذن ان نرجو لغيرنا السعادة الابدية  
٣ وايضاً ان الرجاء والياس يتعلقان بواحد بعينه . ويقدر واحد ان يأس  
من ادراك آخر السعادة الابدية والأ لكان عتياً قول اوغسطينوس في كتاب  
كلام الرب « لا ينبغي اليأس من احيد ما دام حياً » فيمكن اذن لانسان ان  
يرجو لغيره الحياة الابدية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريديون « ليس يتعلق الرجاء  
الا بالاشياء المختصة بنرجوها »

والجواب ان يقال ان الرجاء يتعلق بشيء على نحوين اولاً بالاطلاق  
وهو على هذا النحو اما يتعلق بالخير الشاق المختص بالمرتجي فقط وثانياً بناء على  
وجود شيء آخر سابق وهو على هذا النحو يجوز ان يتعلق ايضاً بما يختص بغير  
المرتجي وليان ذلك ينبغي ان يعلم ان الفرق بين الحب والرجاء ان الحب يدل على اتصال

بين الحب والمحوب والرجاء يدل على حركة أو انبساط في الشوق نحو خير شاق . والاتصال يحصل بين متبايرين ولهذا كان الحب يتعلق أصالة بالخير الذي يتصل به المحب بالحبة منزلاً آياه منزلة نفسه . وأما الحركة فتوجه دائماً نحو المنتهى الخاص المعادل للمتحرك ولهذا كانت الرجاء يتعلق أصالة بالخير المختص بالمرتجي لا بالخير المختص بالخير إلا أنه بناءً على اتصال إنسان سابق بغيره بالحبة يمكن له أن يشتهي ويرجو شيئاً لغيره كما يشتهي ويرجوه لنفسه وهذا الاعتبار يمكن لإنسان أن يرجو الحياة الأبدية لغيره من حيث هو متصل به بالحبة . وكما أن فضيلة المحبة التي بها يحب إنسان الله نفسه والقريب واحدة بينها كذلك فضيلة الرجاء التي بها يرجو إنسان شيئاً لنفسه ولغيره واحدة بينها

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

#### الفصل الرابع

هل يجوز لإنسان أن يتوكل على إنسان

يتخطى إلى الرابع بأن يقال : يظهر أنه يجوز لإنسان أن يتوكل على إنسان فإن موضوع الرجاء هو السعادة الأبدية . ونحن نستعين على إدراك السعادة بشفاعاة القديسين فقد قال غريغوريوس في محاوراته ك ١ « إن صلوات القديسين تساعد على الاختخاب . فيجوز إذن التوكل على إنسان

٢ وإيضاً لو كان لا يجوز التوكل على الإنسان لما وجب أن يذم أحدٌ بعدم إمكان التوكل عليه . وهذا يذم به بعض الناس كقوله في ار ٤:٩ « ليحذر كل واحدٍ من قريبه ولا يتكل على أحدٍ من أخوته » فيجوز إذن التوكل على إنسان

٣ وإيضاً إن الاتكاس معبرٌ عن الرجاء كما مر في ف ٢ . ويجوز أن يلتمس

الإنسان شيئاً من إنسان - فيجوز إذن أن يتوكل على إنسان  
 لكن يعارض ذلك قوله في ا١٧: ٥٠ «ما من إنسان الذي يتوكل على إنسان»  
 والجواب أن يقال أن الرجاء ينظر إلى أمرين كما في أول الثاني مب ٤٠  
 ف ٧ وب ٢٣ ف ١ وهما الخير الذي يقصد أدراكه والمعونة التي بها يُدرك  
 ذلك الخير فالخير الذي يُرجى أدراكه يتضمن حقيقة الملة الغائية والمعونة التي  
 بها يُرجى أدراك ذلك الخير تتضمن حقيقة الملة الفاعلة وفي جنس كلتا الملتين  
 يوجد أولي وثانوي فان الغاية الأولية هي الغاية القصوى والغاية الثانوية هي الخير  
 المؤدي إلى الغاية وكذلك الملة الفاعلة الأولية هي الفاعل الأول والملة الفاعلة  
 الثانوية هي الفاعل الثانوي الآتي - والرجاء ينظر إلى السعادة الادبية على أنها  
 الغاية القصوى وإلى المعونة الالهية على أنها الفاعل الأول المحرك إلى السعادة فكما  
 لا يجوز لن يرجي من دون السعادة خبر على أنه الغاية القصوى بل على أنه  
 مؤثر إلى غاية السعادة فقط كذلك لا يجوز التوكل على إنسان أو مخلوق على  
 أنه الملة الأولى المحركة إلى السعادة بل على أنه فاعل ثانوي التي يستعان به على  
 ادراك بعض الخيرات المؤدية إلى السعادة وبهذا الاعتبار تلجئ إلى القديسين  
 وتلتمس بعض أمور من الناس ويذم أولئك الذين لا يمكن الاتكال على مساعدتهم  
 وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الخامس

في أن الرجاء حل هو فضيلة لاهوتية  
 ينحط إلى الخامس بأن يقال : يظهر أن الرجاء ليس فضيلة لاهوتية فإن  
 الفضيلة اللاهوتية هي التي موضوعها الله - وليس موضوع الرجاء الله وحده بل  
 سائر الخيرات التي نرجوها من الله أيضاً - فليس الرجاء إذن فضيلة لاهوتية  
 ٢ وأيضاً أن الفضيلة اللاهوتية ليست وسطاً بين رذيلتين كما مر في أول

الثاني مب ٦٤ ف ٤ . والرجاء وسط بين الاغترار واليأس . فليس اذن  
فضيلة لاهوتية

٣ وايضاً ان التوقع من قبيل الاثامة التي هي نوع من الشجاعة . ولان  
الرجاء توقع يظهر انه ليس فضيلة لاهوتية بل خلقية

٤ وايضاً ان موضوع الرجاء هو الامور الشاقة . وتوجه النفس الى الامور  
الشاقة من قبيل كبر النفس الذي هو فضيلة خلقية . فالرجاء اذن فضيلة  
خلقية لا لاهوتية

لكن يعارض ذلك انه في ١ كور ١٣: ١٥ جعل الرجاء مع الايمان والhope  
الذين هما فضيلتان لاهوتيتان في جملة واحدة

والجواب ان يقال لما كان الجنس ينقسم بالفصول النوعية كان لا بد لتعيين  
الفصل الذي يدرج تحته الرجاء من اعتبار ما به يحصل له حقيقة الفضيلة وقد  
مر في ف ١ ان حقيقة الفضيلة تحصل له بمطابقة المقدار الاعلى للانمال  
البشرية من حيث هو العلة الاولى الفاعلة التي يستند الى معونها ومن حيث  
هو العلة الاخيرة الفاعلة التي يتوقع السعادة بالتمتع بها . ومن ذلك يتبين ان  
الموضوع الاصيل للرجاء من حيث هو فضيلة هو الله . ولما كانت حقيقة الفضيلة  
اللاهوتية تقوم بكون الله هو موضوعها كما اسلفنا في اول الثاني مب ٦٢  
ف ١ كان من البين ان الرجاء فضيلة لاهوتية

اذما اجيب على الاول بان كل ما يتوقع الرجاء ادراكه من دون الله فهو  
يرجوه بالنسبة الى الله من حيث هو الغاية القصوى ومن حيث هو العلة الاولى  
الفاعلة كما مر في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان الوسط يعتبر في المقدرات والمقاييس بحسب المطابقة  
للمقدار او المقياس . فبالزيادة على المقدار يحصل الافراط وبالتقصان عنه يحصل

التفريط واما نفس المقدار او القياس فلا يعتبر فيه وسط وطرفان . وموضوع  
 الفضيلة الخلقية الخاص الذي تتعلق به هو ما يتقدر بالمقل فيناسبها بالثالث  
 ان تكون وسطاً من جهة موضوعها الخاص واما موضوع الفضيلة اللاهوتية  
 الخاص الذي تتعلق به فهو نفس المقدار الاول الذي لا يتقدر بغيره فلا يناسبها  
 بالثالث وباعتبار موضوعها الخاص ان تكون وسطاً بل يجوز ان يناسبها ذلك  
 بالعرض باعتبار ما يؤدي الى موضوعها المقصود بالثالث كما لا يجوز ان يكون  
 في الايمان وسط وطرفان من جهة استناده الى الحق الاول الذي يتمتع الافراط  
 في الاستناد اليه بل يجوز ان يكون فيه ذلك من جهة العائد الايمانية كوسط  
 حق واحد بين باطلين . وكذلك الرجاء ليس فيه وسط وطرفان من جهة  
 موضوعه المقصود بالثالث لاستمتاع الافراط في الاعتماد على المعونة الالهية واما  
 من جهة ما يشق المرجحي بادراكه فيحوز ان يكون فيه ذلك لجواز ان يفتقر بما  
 فوق مقداره او يأس مما هو على نسبة مقداره

وعلى الثالث بان التوقع المأخوذ في حد الرجاء لا يراد به الدلالة على تمهل  
 كالتوقع الذي من قبيل الاناهة بل انما يراد به الدلالة على النسبة الى المعونة  
 الالهية بقطع النظر عن المهلة في الشيء المرجوا وعدمها

وعلى الرابع بان كبر النفس يتوجه نحو الامور الشاقة راجحاً ما هو مقدور  
 له فهو يتعلق خصوصاً بفعل امور عظام . واما الرجاء من حيث هو فضيلة  
 لاهوتية فيتعلق بالامور الشاقة التي تدرك بمعونة الغير كما مر في ف ١

### الفصل السادس

في ان الرجاء هل هو فضيلة متغيرة لسائر الفضائل اللاهوتية

ينظري الى السادس بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس فضيلة متغيرة لسائر  
 الفضائل اللاهوتية فالملكات انما تتغير بتغير موضوعاتها كما مر في اول الثاني



مب ٥٤ ف ٢ . والرجاء ولسائر الفضائل الالهية موضوع واحد بعينه . فهو  
اذن ليس مغايراً لسائر الفضائل اللاهوتية

٢ وايضاً ان قانون الايمان الذي فيه نعترف بالايمان يقال فيه « اتوقع  
قيامه الموتى وحياة الدهر الآتي » وتوقع السعادة المستقبلية هو الى الرجاء كما  
مر في ف ٢ . فليس الرجاء اذن مغايراً للايمان

٣ وايضاً ان الانسان يتوجه بالرجاء نحو الله . وهذا الى المحبة خاصة .  
فليس الرجاء اذن مغايراً للمحبة

لكن يعارض ذلك انه حيث ليس تغايراً فليس هناك عدد . والرجاء يحتمل في عدد  
الفضائل اللاهوتية فقد قال غريغوريوس في اديباتو ك ان هذه الفضائل ثلاث  
الايمان والرجاء والمحبة . فالرجاء اذن فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية  
والجواب ان يقال ان فضيلة يقال لها لاهوتية من حيث ان موضوعها الذي  
تعلق به هو الله . والتعلق بشيء يكون لامرين لذاته اولاً ولامر به الى آخر  
فالحيية تعلق الانسان بالله لذاته اذ تصل عقل الانسان بالله بماطقة الحب .  
والرجاء والايمان يعلقان الانسان بالله على انه مبدأ يصدر اليتاعنه بعض الاشياء  
وما يصدر اليتاعنه تعالى هو معرفة الحق وتحصيل الخيرية الكاملة . فالايامان  
يعلق الانسان بالله من حيث هو لنا مبدأ معرفة الحق لاعتقادنا صدق ما يقوله  
الله لنا والرجاء يعلقه بالله من حيث هو لنا مبدأ الخيرية الكاملة اي من حيث  
نستند بالرجاء في ادراك السعادة الى المعونة الالهية

اذ اوجب على الاول بان الله انما هو موضوع هذه الفضائل باعتبارات  
مختلفة كما تقدم ويكفي لتغاير الملكات تغاير الاعتبار في الموضوع كما مر في  
الموضع المشار اليه

وعلى الثاني بان التوقع لم يذكر في قانون الايمان لكونه فعلاً خاصاً للايمان

بل من حيث ان فعل الرجاء يقتضي تقدم الايمان كما سيأتي قريباً في الفصل  
التالي وعلى هذا فافعال الرجاء إنما هي مظهرة لافعال الايمان  
وعلى الثالث بان الرجاء يوجه صاحبه نحو الله من حيث هو خيرٌ غاليٌ  
يُبتغى ادراكه ومن حيث هو عونٌ فعالٌ يُبتغى مساعدته لنا . واما المحبة فهي  
بالخصوص توجه صاحبه نحو الله بربطها عاطفة الانسان بالله حتى لا يحمي  
الانسان لنفسه بل لله

### الفصل السابع

في ان الرجاء هل يتقدم الايمان

يتخلى الى السابع بان يقال : يظهر ان الرجاء يتقدم الايمان فقد قال  
الشارح في تفسير قوله في مز ٣٦ : ٣ : توكل على الرب واصنع الخير : « الرجاء  
هو مدخل الايمان وبدء الخلاص » والخلاص يحصل بالايمان الذي به تبرر .  
فالرجاء اذن يتقدم الايمان

٢ وايضاً ما يؤخذ في حد شيء يجب ان يكون متقدماً عليه واظهر منه .  
والرجاء يؤخذ في حد الايمان كما يظهر من قوله في عبر ١١ : ١ « الايمان هو  
جوهر الرجوات » فالرجاء اذن متقدم على الايمان

٣ وايضاً لان الرجاء يتقدم الفعل الذي يستحق ثواباً فقد قال الرسول  
في ١ كور ١٠ : ٩ « ينبغي للعارث ان يحرث على رجاء الاستقلال » وفصل  
الايمان يستحق ثواباً . فالرجاء اذن يتقدم الايمان

لكن بعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول متى ٢٠ : ١ ابراهيم ولد  
اصحى « اي الايمان ولد الرجاء »

والجواب ان يقال ان الايمان متقدم بالاطلاق على الرجاء  
فان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن فلا بد اذن

لارتجاء انسان شيئاً ان يعرف ان موضوع رجائه ممكن . وموضوع الرجاء هو السعادة الابدية باعتبار والمعونة الالهية باعتبار آخر كما يوضح مما مر في ف ٢ و٤ وكلاهما نعرفه بالايان التي به نعلم اننا نقدر ان نبلغ الحياة الابدية وان الله مستعد لان يبعثنا على ذلك كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه كائن » وانه يشب الذين يبتغونه » وبذلك تبين ان الايمان يتقدم الرجاء

اذ اوجب على الاول بان المراد بكون الرجاء هو مدخل الايمان اي ما يؤمن به « انه بالرجاء يدخل لمعاينة ما يؤمن به » كما قال الشارح بعد ذلك هناك - او يقال ان المراد بذلك ان الانسان يدخل بالرجاء الى الزسوخ والاستكمال في الايمان

وعلى الثاني بان الشيء المرجو لما أخذ في حد الايمان لان موضوع الايمان الخاص غير ظاهر في نفسه فوجب ان يشار اليه بشيء من لواحق الايمان على سبيل التعريف بغير التانيات

وعلى الثالث بانه ليس يجب تقدم الرجاء على كل فعل يستحق ثواباً بل يكفي ان يكون مصاحباً او لاحقاً له

### الفصل الثامن

في ان المحبة هل هي متقدمة على الرجاء

ينتهي الى الثامن بان يقال : يظهر ان المحبة متقدمة على الرجاء فقد قال امبروسيوس في تفسيره قول لوقا ١٧ : ٦ لو كان لكم ايمان مثل حبة الخردل الآية « الايمان مصدر المحبة والمحبة مصدر الرجاء » والايمان متقدم على المحبة .

فالمحبة اذن متقدمة على الرجاء

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ « ان الحركات والاميال

الصالحة تصدر عن المحبة المقدسة « والارتقاء من حيث هو فعل الرجاء هو  
حركة نفسية صالحة . فهو اذن صادر عن المحبة

٣ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٢٦ « الرجاء يصدر عن  
الاستغناق الذي لا يتقدم المرجو قطع بل الرجاء الذي تتقدمه المحبة بالطبع  
ايضاً » فالمحبة اذن متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيوا ٥ : « غاية الوصية المحبة  
من قلب طاهر وضمير صالح » وقد فسر الشارح الضمير الصالح هنا بالرجاء .  
فالرجاء اذن متقدم على المحبة

والجواب ان يقال ان الترتيب على ضربين احدهما ما كان بطريقة التكون  
والجوىلى والناقص فيه متقدم على الكامل والثاني ترتيب الكمال والصورة  
والكامل فيه متقدم طبعاً على الناقص فالرجاء باعتبار الترتيب الاول متقدم  
على المحبة ويائه ان الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن الحب كما مر في  
اول الثاني ب ٢٧ ف ٤ وب ٢٨ ف ٦ ج ٢ عند كلامنا على الانفصالات .  
والحب منه كامل ومنه ناقص فالكامل ما به يحب محبوب لثباته بان يرد له  
الحب الخير كما يحب الانسان صديقه والناقص ما به يحب محب شيئاً لا لثباته  
بل ليحصل ذلك الخير المحبوب لنفس الحب كما يحب الانسان الشيء الذي  
يشتهي فحب الله بالحب الاول يختص بفضيلة المحبة التي بها يتعلق الانسان  
بالله لذاته واما الرجاء فمن قبيل الحب الثاني لان من يرجو شيئاً يقصد ان  
يتاله لنفسه ولهذا اذا اعتبر ترتيب التكون فالرجاء متقدم على المحبة فكما ان ترك  
الانسان الخطيئة خوفاً من عقاب الله يؤدي به الى محبته تعالى كما قال اوغسطينوس  
في تفسير رسالة يوحنا الاولى كذلك الرجاء يؤدي به الى المحبة من حيث ان  
رجاء الثواب من الله يدفعه الى محبته تعالى وحفظ وصاياه . واما باعتبار ترتيب

الكمال فالهبة متقدمة طبعاً على الرجاء ولهذا متى شفعَ الرجاء بالهبة ازداد كمالاً  
لان اعظم ما يكون رجلاً في الاصدقاء وهذا ما اراده امبروسيوس بقوله ان  
الهبة هي مصدر الرجاء

ومن ذلك يظهر الجواب على الاول  
وعلى الثاني بان الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن حبه ما لمي عن  
الحب الذي به يحب ما يتوقع من الخير الا انه ليس كل رجاء يصدر عن  
الهبة بل انما يصدر عنها حركة الرجاء الكامل اي الذي به يرجو الانسان  
الخير من الله المحبوب كما يرجي من الصديق  
وعلى الثالث بان كلام المعلم على الرجاء الكامل الذي يتقدمه طبعاً الهبة  
وما يقرب عليها من استحقاق الثواب

### المبحث الثامن عشر

#### في عمل الرجاء — وفيه اربعة فصول

ثم نبني النظر في عمل الرجاء وفي ذلك اربع مسائل — ١ في ان الارادة هل هي  
محل فضيلة الرجاء — ٢ هل يوجد الرجاء في المعداء — ٣ هل يوجد في الملائكين — ٤  
هل هو يقيني عند المسافرين

#### الفصل الاول

في ان الارادة هل هي محل الرجاء

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة ليست محل الرجاء فان  
موضوع الرجاء هو الخير الشاق كما مر . وليس الشاق موضوعاً للارادة بل  
موضوعاً للنفسية . فليس محل الرجاء اذن الارادة بل النفسية  
٢ وايضاً ما يكفي له واحد فلا حاجة فيه الى آخر . وكما ان قوة الارادة  
تكفي له الهبة التي هي غاية في الكمال بين الفضائل . فليست الارادة اذن

## محل الرجاء

٣ وايضاً يتمتع وجود قوة واحدة بعينها في فعلين معاً كامتناع ادراك العقل اموراً كثيرة معاً . ويموز اجتماع فعل الرجاء وفعل المحبة معاً . فإذا لما كان فعل المحبة مختصاً بالارادة كما هو ظاهر لم يكن فعل الرجاء مختصاً بها فلم تكن الارادة اذن محل الرجاء

لكن يعارض ذلك ان النفس ليس لها سبيل الى الله الا بالتفهيم الذي يشمل التذكرة والفهم والارادة كما قال اوغسطينوس في الثالث ١٤ . والرجاء فضيلة لاهوتية موضوعها الله ولما لم يكن عمله التذكرة ولا الفهم لاختصاصهما بالقوة الادراكية بقي ان يكون محله الارادة

والجواب ان يقال ان تلك كانت تدرك بالافعال كما مر في ق ١ مب ٨٧ ف ٢ . وفعل الرجاء حركة للجزء الشوقي لان موضوعه هو الخير . ولما كان في الانسان نوعان من الشوق وهما الشوق الحسي الذي ينقسم الى غضبية وشهوانية والشوق العقلي الذي يقال له ارادة كما مر في ق ١ مب ٨٠ ف ٢ ومب ٨٢ ف ٥ كانت تلك الحركات التي يصاحبها في الشوق الادنى انفعال لا يصاحبها في الشوق الاعلى انفعال كما يظهر مما اسلفناه في ق ١ مب ٨٢ ف ٥ ج ١ وفي اول الثاني مب ٢٢ ف ٣ ج ٣ . وفعل فضيلة الرجاء يتمتع ان يكون الى الشوق الحسي لان الخير الذي هو موضوعه المقصود بالذات ليس خيراً محسوساً بل هو الخير الالهي ولهذا كان محل الرجاء هو الشوق الاعلى الذي هو الارادة لا الشوق الادنى الذي اليه ترجع القضية

اذاً اجيب على الاول بان موضوع القضية هو الشاق المحسوس وموضوع فضيلة الرجاء هو الشاق للمعقول او هو بالاحرى الشاق الفائق العقل وعلى الثاني بان المحبة تكفي لاستكمال الارادة في فعلها الواحد الذي هو المحب

فكان لا بد من فضيلة أخرى تستكمل بها في فعلها الآخر الذي هو الارتجاء  
وعلى الثالث بان لكل من حركة الرجاء وحركة المحبة نسبة الى الأخرى  
كما يتبين بما مر في البحث الآنف ٨ فلا يتمتع اجتماع كليهما في قوة  
واحدة كما لا يتمتع ان يدرك العقل في وقت واحد اموراً كثيرة متناسبة بينها  
كما مر في ١ مب ٥٨ ف ٢ وب ٨٥ ف ٤

### الفصل الثاني

في ان السعد هل يوجد عند رجاء

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يوجد عند السعداء رجاء فان  
المسيح كان فائزاً بكل السعادة منذ ابتداء الجلب به . وهو كان عنده رجاء  
فقد قيل بلسانه في ز ٣٠ : ١٠ « عليك انكأت يا رب » على ما فسر الشارح .  
فيجوز اذن ان يكون عند السعداء رجاء

٢ وايضاً كما ان ادراك السعادة خير شاق كذلك دوامها ايضاً .  
والناس قبل ان يدركوا السعادة يرجون ادراكها . فهم اذن يقدرون بعد ادراكها  
ان يرجوا دوامها

٣ وايضاً ان الانسان يقدر بنفسيه الرجاء ان يرجو السعادة لا لنفسه  
فقط بل لغيره ايضاً كما مر في مب ١٧ ف ٣ . والسعداء الذين بلغوا الوطن  
يرجون السعادة لغيرهم والا لما تشفعوا فيهم . فيجوز اذن ان يكون عند  
السعداء رجاء

٤ وايضاً ان سعادة القديسين لا تقتضي مجلد النفس فقط بل مجلد  
الجسد ايضاً . ونفوس من في الوطن من القديسين لا تزال تتوقع مجلد الجسد  
كما في رو ٦ وفي تفسير تلك ١٢ . فيجوز اذن وجود الرجاء عند السعداء  
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٨ : ٢٤ « ما يشاهده الانسان

كيف يرجوه» والسعداء يتمتعون بمشاهدة الله . فلا محل عندهم للرجاء والجواب ان يقال اذا ارتفع ما يفيد نوع الشيء اضمحل النوع وامتنع ان يبقى ذلك الشيء هو هو كما انه اذا زالت صورة الجسم الطبيعي لم يبق هو من جهة نوعه . والرجاء يستفيد النوع من موضوعه المقصود بالذات كسائر الفضائل كما يتضح مما مر في البحث الآنف ف ٥ و ٦ . وموضوعه المقصود بالذات هو السعادة الابدية باعتبار امكان ادراكها بالمعونة الالهية كما مر هناك ف ٢ . فاذا لما كن لخير الشاق الممكن لا يرجي حقيقة الا باعتبار كونه مستقبلاً والسعادة لا تكون بعد حصولها مستقبلة بل حاضرة امتنع وجود فضيلة الرجاء في حال السعادة . فالرجاء اذن يزول في الوطن كالإيمان ويتمتع بوجود شيء منهما عند السعداء

اذ اوجب على الاول بان المسيح وان كان فائزاً بالسعادة من حيث التمتع بالله الا انه كان مسافراً ايضاً من حيث قابلية التألم في الطبيعة التي كان لا يزال لا بأساً اياها فكان يمكن له اذن ان يرجو عجد التنزه عن التألم والموت لكن لا بمعنى ان يكون الموضوع المقصود بالذات من فضيلة رجائه هو التمتع بالله لا بعبد الجسد

وعلى الثاني بان الحياة الابدية تطلق على سعادة القديسين لانهم يتمتعهم بالله يصيرون مشاركين له بعض الشيء في الابدية الاخوية المجاوزة لكل زمان فليس في دوام السعادة اذن اختلاف الحاضر والماضي والمستقبل . فالسعداء اذن لا يرجون دوام السعادة بل هم فائزون بها اذ ليس ثم استقبال وعلى الثالث بانه ما دامت فضيلة الرجاء موجودة فالانسان يرجو السعادة لنفسه وغيره برجاه واحد ولما متى زال من السعداء الرجاء الذي كانوا يرجون به السعادة لانضم فانهم يرجون السعادة لغيرهم لكن لا بفضيلة الرجاء بل بالهبة



كما ان من حصلت له حبة الله يجب بها القريب ايضاً واما من خلا عن  
فضيلة المحبة فيجوز ان يجب القريب بحسب آخر

وعلى الرابع بانه لما كان الرجاء فضيلة لاهوتية موضوعها الله كان موضوع  
الرجاء المقصود بالثبات هو مجد النفس القائم بالتمتع بالله لا مجد الجسد - على  
ان مجد الجسد وان اعتبر شاقاً بالنسبة الى الطبيعة البشرية لا يعتبر شاقاً بالنسبة  
الى من كان فائزاً بمجد النفس اولاً لان مجد الجسد يسير جداً بالنسبة الى  
مجد النفس وثانياً لان من فاز بمجد النفس فقد حصل له تمام الحق على  
مجد الجسد

### الفصل الثالث

هل للملكين رجاء

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان للملكين رجاء فان ابليس هالك  
ورئيس المالكين كقوله في متى ٤١: ٢٥ « اذهبوا يا ملاعين الى النار الابدية  
المعدة لابليس وملائكته » والشیطان له رجاء كقوله في ايوب ٤٠ : ٢٨ :  
« سينيب رجاءه » فيظهر اذن ان للملكين رجاء

٢ وايضاً كما يجوز ان يكون الايمان متصرفاً وعارياً عن الصورة كذلك  
الرجاء ايضاً . و يجوز ان يكون للشياطين والملكين ايمان عاري عن الصورة  
كقوله في يع ١٩ : ٢ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون » فيظهر اذن انه يجوز ايضاً  
ان يكون في الملكين رجاء عاري عن الصورة

٣ وايضاً ليس يزداد انسان بعد الموت استحقاقاً للثواب والمقاب لم يكن  
له في هذه الحياة كقوله في جا ٣ : ١١ « نأ وقعت الشجرة جهة الجنوب واجبة  
الشمال حيث تقع هناك تكون » وقد كان لكثير من الملكين في هذه الحياة  
رجاء ولم يأسوا قط . فسيكون لهم اذن رجاء في الحياة المستقبلية ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الرجاء يحدث لذة كقوله في رو ١٢: ١٢  
 « ملتذنين بالرجاء » وليس للمالكين لذة بل الم وحزن كقوله في اش ١٥: ٦٥  
 « عبيدي يسبحون في ابتهاج القلب وانتم تصرخون من كآبة القلب وتولولون  
 من انكسار الروح » فاذا ليس للمالكين رجاء

والجواب ان يقال كما انه من مقتضى حقيقة السعادة ان تطمئن الارادة  
 فيها كذلك من مقتضى حقيقة العقاب ان تنبوا الارادة عما يُعاقب به . وما  
 كان مجهولاً فلا يمكن للارادة ان تطمئن فيه او تنبوعه ولهذا قال اوغسطينوس  
 في تفسير تلك ١١ ان الملائكة لم يقدرُوا في الحالة الاولى ان يستوفوا حقهم  
 من السعادة قبل العصمة او من الشقاء قبل السقوط اذ لم يكونوا عالمين بما  
 سيحدث لهم فان السعادة الحقة والكاملة تقتضي ان يكون صاحبها متأكد بمو  
 سعاده والا لم تطمئن الارادة فيها وكذلك ايضا لما كانت ديمومة الهلاك من  
 مقتضى عقاب المالكين لم تكن تعتبر عقاباً ما لم تب عنها الارادة وهذا يستحيل  
 اذا جيلوا ديمومة هلاكهم ولهذا كان من مقتضى حال شقاوتهم ان يعلموا انهم  
 لا يقدرُون بوجه من الوجوه ان ينجوا من الهلاك او يفوزوا بالسعادة وعليه  
 قوله في ايوب ٢٢: ١٥ « لا يعتقد انه يقدر ان يخرج من الظلمة الى النور »  
 ومن ذلك يتضح انهم لا يقدرُون ان يتصوروا السعادة خيراً ممكناً كما لا يقدر  
 السعداء ايضا ان يتصوروها خيراً مستقبلاً فليس اذن للسعداء ولا للمالكين  
 رجاء واما المسافرين سواء كانوا في هذه الحياة او في المطهر فيجوز ان يكون لهم  
 رجاء لانهم في كلا المكانين يتصورون السعادة خيراً مستقبلاً ممكناً

اذا اجيب على الاول بان ذلك قيل عن ابليس باعتبار اعضائه الذين  
 سيضمحل رجائهم كما قال غريغوريوس في اديباته ك ٣٣ - او انه اذا اراد  
 به نفس ابليس يمكن ان يجعل على الرجاء الذي به يرجوا ان يتصر على القديسين

كقوله قبل ذلك « هو واثق ان الاردن يندفق في فيه » الا ان هذا ليس  
الرجاء الذي عليه كلامنا

وعلى الثاني بقول اوغسطينوس في انكبريديون ف ٨ « الايمان يتعلق  
بالاشياء القبيحة والحسنة والامور الماضية والحاضرة والمستقبلية محضة كانت  
بالمؤمن ام بغيره . واما الرجاء فليس يتعلق الا بالامور الحسنة المستقبلية  
المختصة بالمرجي » وعليه فجواز ان يكون للهالكين ايمان عار عن الصورة اولى من  
جواز ان يكون لهم رجاء فان الخيرات الالهية ليست ممكنة لهم في المستقبل  
بل قد حرمت عليهم

وعلى الثالث بان عدم الرجاء في المالكين لا ينير فهم استحقاق العقاب  
كما انه لا يزيد السعداء استحقاقاً للثواب بل انما اقتضاء تبدل الحالة في كليهما

#### الفصل الرابع

في ان رجاء المسافرين هل هو يقيني

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان رجاء المسافرين ليس يقينياً فان  
محل الرجاء الارادة . واليقين ليس الى الارادة بسل الى العقل . فليس  
الرجاء اذن يقينياً

٢ وايضاً ان الرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما مر في البحث الاثني  
ف ١ ونحن لا نقدر ان نعلم يقيناً في هذه الحياة انا حاصلون على النعمة كما  
مر في اول الثاني مب ١١٢ ف ٥ . فليس رجاء المسافرين اذن يقينياً

٣ وايضاً يتمتع يقين ما يمكن عدم حصوله . وكثير من المسافرين ذوي  
الرجاء لا يدركون السعادة . فليس رجاء المسافرين اذن يقينياً

لكن يعارض ذلك ان « الرجاء توقع يقيني للسعادة المستقبلية » كما قال  
المعلم في الاحكام ٣ تم ٢٦ . وهذا يمكن تحصيله من قول الرسول في ٢ نيمو ١٢ :

«لاني عارفٌ بين آمنت وواثقٌ بأنه قادرٌ ان يحفظ وديعتي»

والجواب ان يقال ان اليقين يحصل في شيء على نحوين بالثبات والمشاركة . فيحصل بالثبات في القوة الادراكية وبالمشاركة في كل ما يتحرك من القوة الادراكية الى غايته بدون تخلف . وباعتبار هذا النحو يقال ان الطبيعة تفعل عن يقين . لتحركها من العقل الالهي الذي يحرك كل شيء الى غايته تحريكاً يقينياً . وباعتباره ايضاً يقال ان افعال الفضائل الخلقية ايقن من افعال الصناعة من حيث انها تتحرك الى افعالها من العقل تحركاً يشبه التحرك الطبيعي . وعلى هذا النحو ايضاً يتوجه الرجاء توجهاً يقينياً نحو غايته لمشاركته الايمان على نحو ما في يقينه الحاصل في القوة الادراكية

وبذلك ينفع الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الرجاء ليس يستند بالاستناد الأول الى النعمة الحاصلة بل الى قدرة الله ورحمته التي بها يقوى ايضاً على احرازها من لم تكن النعمة حاصلة له فينادى بذلك الى الحياة الابدية وكل مؤمن فهو يوقن بقدرة الله ورحمته

وعلى الثالث بان عدم ادراك بعض من ذوي السعادة انما يحدث لنقص من جهة الاختيار التسيبي يعترض ذلك الادراك بالخطيئة لا لنقص من جهة قدرة الله او رحمته التي اليها يستند الرجاء وهذا لا يقدر في يقين الرجاء

## المبحث التاسع عشر

### في موهبة الخوف - وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم يبنّي النظر في موهبة الخوف والبحث فيها يدور على اثني عشرة مسألة - ١ في ان الله هل يجب ان يخاف - ٢ في قسمة الخوف الى ابني ر و بدائي ر وعبدي وعاطلي - ٣ في ان الخوف العالمي هل هو دائماً قبيح - ٤ في ان الخوف العبدى هل هو حسن - ٥ هل هو عين الخوف الابني في الجوهر - ٦ في ان ورود المحبة هل يني الخوف العبدى - ٧ في ان الخوف هل هو بده الحكمة - ٨ في ان الخوف البدائي هل هو نفس الخوف الابني في الجوهر - ٩ في ان الخوف هل هو موهبة من الروح القدس - ١٠ هل يزداد بازدياد المحبة - ١١ هل يبقى في الوطن - ١٢ في ما بازاته من التطويات والثمار

## الفصل الاول

هل يمكن الخوف من الله

يختلّى الى الاول بان يقال : يظهر انه يتمتع الخوف من الله فان موضوع الخوف هو الشر المستقبل كما مرّ في اول الثاني مب ٤١ ف ٢ ومب ٤٢ ف ١ والله منزه عن كل شرّ لانه عين الخبرة . فليس يمكن اذن الخوف من الله ٢ وايضاً ان الخوف مقابل للرجاء . ونحن لنا رجاء بالله . فلا يمكن لنا اذن ان نخافه

٣ وايضاً لما نخشى ما يحدث لنا منه شرور كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ . والشرور لا تحدث لنا من الله بل من انفسنا كقوله في هوشع ١٣ : ٩ « هلاكك منك يا اسرائيل وانما معونتك مني » فلا يبنّي اذن الخوف من الله لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٠ : ٧ « من لا يخشاك يا ملك الامم » وفي ملاخي ١ : ٦ « ان كنت سيّداً فاين مهابتي »

والجواب ان يقال كما ان للرجاء موضوعين احدهما نفس الخير المستقبل الذي يتوقع المرتجي ان يناله والثاني معونة النير التي بها يتوقع ان ينال ما يرجوه كذلك يمكن ان

يكون الخوف أيضاً موضوعاً عن أحدهما نفس الشر الذي يهرب الإنسان منه والثاني ما  
يمكن حصول الشر منه . فالله الذي هو نفس الخير لا يمكن أن يكون موضوعاً للخوف  
بالمعنى الاول بل يمكن أن يكون موضوعاً له بالمعنى الثاني أي من حيث يمكن أن ينالنا  
شر منه أو بالنسبة إليه فالشر الذي يمكن أن ينالنا منه هو شر العقاب الذي  
ليس شرّاً بالاطلاق بل من وجه ولكنه خيرٌ بالاطلاق . لأنه لما كان الخير  
يقال بالنسبة الى الغاية والشر يفيد انتفاء هذه النسبة كان ما ينفي النسبة الى  
الغاية التصوى وهو شر الذنب شرّاً بالاطلاق وأما شر العقاب فهو شر من  
حيث ينعدم به خير جزئي ولكنه خير بالاطلاق من حيث يتوقف على النسبة  
الى الغاية التصوى . وأما بالنسبة اليه تعالى فيحوز ان ينالنا شر الذنب اذا  
انصرفنا عنه وهذا الاعتبار يمكن بل يجب الخوف من الله

اذن اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما يرد باعتبار ان الشر هو  
موضوع الخوف

وعلى الثاني بان الله يجب ان يُعتبر فيه العدل الذي به يعاقب الخطاة  
والرحمة التي بها ينقذنا . فباعتبار عدله ينشأ فينا الخوف وباعتبار رحمته ينشأ  
فينا الرجاء فهو اذن انما يكون موضوعاً للرجاء والخوف باعتبارين  
وعلى الثالث بان شر الذنب لا يفعله الله بل انما نجنيه نحن على انفسنا بعدنا  
عن الله . وأما شر العقاب فيفعله الله من حيث هو خير أي باعتبار انه عدل  
ولكن انزاله عدلاً بنا انما سببه الاول استحقاقنا اياه بالخطيئة وهذا الاعتبار قيل  
في حكاية ان « الله لم يصنع الموت لكن المنافقين استدعوه بايديهم وافواههم »



### الفصل الثاني

في ان قصة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي وعالي هل هي صحيحة  
يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان قصة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي  
وعالي ليست صحيحة فان التمشيقي اورد للخوف في كتاب الدين المستقيم  
٢ ف ١٥ ستة انواع وهي التواني والحياء والاربعة الاخرى التي مر عليها  
الكلام في اول الثاني مب ١٤ ف ٤ . وهي لم تذكر في هذه القصة . فيظهر  
اذن ان هذه القصة للخوف غير صحيحة

٢ وايضاً ان كلاً من اقسام الخوف المتقدمة اما حسن او قبيح . وهناك  
نوع من الخوف وهو الخوف الطبيعي لاحسن بالحسن الادبي لوجوده في  
الشياطين كقوله في يع ٢: ١٩ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون » ولا قبيح  
لوجوده في المسيح كقوله في مر ١٤: ٣٣ « طلق يسوع يرتاع ويكسب »  
فقصة الخوف اذن الى الانواع المتقدمة غير وافية

٣ وايضاً ان كلاً من نسبة الابن الى الأب ونسبة المرأة الى البعل ونسبة  
العبد الى السيد مغايرة للأخرى . والخوف الابني الذي هو خوف الابن  
بالنسبة الى ابيه قسيم للخوف المبدي الذي هو خوف العبد بالنسبة الى سيده .  
فينبغي اذن ان يحمل الخوف الطاهر الذي يظهر انه خوف المرأة بالنسبة الى بعلها  
قسماً لجميع هذه المخاوف

٤ وايضاً كما ان الخوف المبدي يتعلق بالعقاب كذلك الخوف البدائي  
والعالي ايضاً . فلم يكن اذن واجباً ان يحمل كل من هذه المخاوف قسماً  
لآخر

٥ وايضاً كما ان الشهوة تتعلق بالخبر كذلك الخوف يتعلق بالشر . وشهوة  
العين التي بها يشتهي الانسان خيرات العالم مغايرة لشهوة اللمع التي بها

الله بالحبة يصير ابناً كقوله في روم ١٥: ٨ « اخذتم روح النبي الذي تدعوه  
أباً ايها الأب » وبنفس هذه الحبة يقال له ايضاً خطيئاً كقوله في ٢  
كور ١١: ٢ « خطيتكم لرجل واحد لا قدم للمسيح بكرأ عفيفة » واما الخوف  
البيدي فن قيل آخر لمدم تضمنه الحبة في حقيقته

وعلى الرابع بان انواع الخوف الثلاثة المتقدمة تتعلق بالمقاب ولكن  
باعتبارات مختلفة فان الخوف البشري او العالي يتعلق بالمقاب الذي يفرض  
عن الله وهو الذي 'يُزله احياناً أعداء الله او يرددون به واما الخوف البيدي  
والبدائي فيتعلقان بالمقاب الذي يدعو الناس الى الله وهو الذي يزله الله او  
يردد به وهذا يتعلق به الخوف البيدي تعلقاً اولياً والخوف البدائي تعلقاً ثانوياً  
وعلى الخامس بان اعراض الانسان عن الله خوفاً من خسران الخيرات  
العالية واعراضه عنه خوفاً من فقد سلامته في جسده في حكم واحد لان  
مرجع الخيرات الخارجة الى الجسد فكان كلا الخوفين يعتبران واحداً بعينه  
وان ثانياً ما يخاف بهما من الشر كتفاير ما 'يستحي من الخير على ان هذا  
التفاير يحدث ثانياً في نوع الخطايا التي تشترك مع ذلك في صرف الانسان  
عن الله

### الفصل الثالث

في ان الخوف العالي هل هو دائماً قبيح

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخوف العالي ليس قبيحاً دائماً  
فان الخوف البشري يقتضي في ما يظهر ان نهاب الناس . والبعض يذمون على  
انهم لا يهابون الناس كقوله في لو ١٨ : ٣ عن ذلك القاضي الظالم « لا يخشى  
الله ولا يهاب الناس » فيظهر ان ان الخوف العالي ليس قبيحاً دائماً  
٢ وايضاً يظهر ان الخوف العالي يتعلق بالمعوقات المنزلة بالسلطان العالي .



يشتهي لذته . فاذًا الخوف المالي الذي يتخشي به الانسان فقد الخيرات الخارجة

عنه مغاير للخوف البشري الذي يتخشي به الانسان مضره شخصيه

لكن يمارض ذلك ما قاله الملم في كتاب الاحكام ٣ تم ٣٤

والجواب ان يقال ان كلامنا هنا على الخوف من حيث انا به تقبل الى

الله او نمرض عنه على نحو ما لانه لما كان موضوع الخوف هو الشر كان

الانسان احيايًا يمرض عن الله بسبب ما يتخشا من الشر وهذا الخوف يقال له

بشري او عاليًا واحيايًا يقبل بسببه الى الله ويلزمه وهذا الشر نوعان شر العقاب

وشر الذنب فان اقبل الانسان الى الله ولزمه خوفًا من العقاب فهو الخوف البيدي

او خوفًا من الذنب فهو الخوف الابني لان من شأن الابناء ان يخافوا اهانة

ابيهم او خوفًا من كليهما فهو الخوف البدائي الذي هو وسط بين كلا الخوفين -

واما هل يجوز الخوف من شر الذنب فقد مر في ١٠١ ثا مب ٤٢ عند ٣ عند

الكلام على انفعال الخوف

اذا اوجب على الاول بان قسمة الدمشقي للخوف باعتبار كونه انفعاليًا

نفسانيًا . واما قسمته هنا فباعتباره بالنسبة الى الله كما تقدم

وعلى الثاني بان الحسن الادبي يقوم على وجه الخصوص بالاقبال الى الله

والقبج الادبي يقوم بالإعراض عن الله ولهذا كانت جميع انواع الخوف المتقدمة

تدل على حسن او قبح ادبي واما الخوف الطبيعي فالحسن والقبح الادبيان

يقتضيان تقدم وجوده عليهما فلم يجعل بين هذه المخاوف

وعلى الثالث بان نسبة العبد الى سيده تحصل بسلطة السيد الذي ي

يخضع لنفسه العبد واما نسبة الابن الى ابيه او المرأة الى بعلها فتحصل على

عكس ذلك بحجة الابن الذي يخضع نفسه لايه او بحجة المرأة التي تهرن

نفسها ببعلمها بحيلة الحبة فيكون الخوف الابني والطاهر من قبيل واحد فان

وهذه العقوبات تبعثنا على احسان العمل كقوله في رو ١٣ : ٣ « اجتنبني الا تخاف من السلطان . اقل الخير فتكون لديه ممدوحاً » فليس الخوف العالي اذن قبيحاً دائماً

٣ وايضاً ما كان مركباً في فطرتنا فليس يظهر انه قبيح لان الامور الطبيعية حاصلة لنا من عند الله . وخوف الانسان من الاضرار بجسده ومن خسران الخيرات الزمنية التي بها قوام الحيوة الحاضرة طبيعي له . فيظهر اذن ان الخوف العالي ليس قبيحاً دائماً .

لكن يمارس ذلك قول الرب في متى ١٠ : ٢٨ « لا تخافوا من يقتل الجسد » فلان هذا نهي عن الخوف العالي . والله لا ينهي الا عن القبيح . فالخوف العالي اذن قبيح

والجواب ان يقال ان الافعال الخلقية والممتلكات لما تعرف وتستفيد حققتها التوبة من موضوعاتها كما مر في اثنا . مب ١٨ ف ٢ ومب ٥٤ ف ٢ وموضوع الحركة الشوقية الخاص هو الخير الثاني فكانت كل حركة شوقية انما تستفيد حقيقتها التوبة من غايتها وتعرف بها فانه لو عرف الحرص بانه حب العمل لانه هو الباعث للناس على العمل لم يكن هذا التعريف صحيحاً لان الحرص لا يقصدون العمل على انه غايتهم بل على انه يؤدي الى غايتهم واما الغاية المقصودة منهم فهي التني فالحرص اذن انما يصح تعريفه بكونه اشياء التني او حب التني وهذا قبيح وعلى هذا النحو انما يقال حب عالي لما يستند الانسان الى العالم استناد الشيء الى غايته والحب العالي بهذا الاعتبار قبيح دائماً . والخوف ينشأ عن الحب اذ انما يخشى الانسان فقد ما يحبه كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ ولذا فالخوف العالي هو الذي يصدر عن الحب العالي الذي هو اصل قبيح له فكان لذلك قبيحاً دائماً

إذا احبب على الاول بان الناس يمكن ان يهابوا من وجهين أولاً من حيث يوجد فيهم شيء الهي بكمال النعمة او الفضيلة او صورة الله الطبيعية في الاقل وهذا الاعتبار يذم الذين لا يهابون الناس وثانياً من حيث يقولون الله وهذا الاعتبار يمدح الذين لا يهابون الناس كقوله في سي ٤٨ : ١٣ عن اليا او اليساع « في ايامه لم يمشَ ذا سلطان »

وعلى الثاني بان ذوي السلطان العالمي متى عاقبوا احداً لصرفه عن الخطيئة كانوا بذلك خدام الله كقوله في رو ١٣ : ٤ « لانه خادماً لله المنتقم الذي ينفذ الغضب على من يفعل الشر » والخوف من السلطان العالمي بهذا الاعتبار ليس من قبيل الخوف العالمي بل من قبيل الخوف العبدى او البدائى وعلى الثالث بان هرب الانسان عما يضر بجسده او بخيراته الزمنية امرٌ طبيعي اما مخالفته بذلك لمقتضى العدل فمناقبة للعقل الطبيعي وعليه قول الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٣ ان من افعال الخطايا ما ليس ينبغي ان يحمل الخوف احداً عليه لان ارتكاب هذه الخطايا اقبح من تحمل العقاب اي عقاب كان

#### الفصل الرابع

في ان الخوف العبدى حل هو حسن

يتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخوف العبدى ليس بحسن فان ما كان العمل به قبيحاً فهو ايضاً قبيح - والعمل بالخوف العبدى قبيح فقد قال الشارح في رو ٨ : ١٥ « من يفعل شيئاً بالخوف فليس فعله حسناً وان كان ما يفعله حسناً » فإذا ليس الخوف العبدى حسناً

٢ وايضاً ما ينشأ عن اصل الخطيئة فليس بحسن والخوف العبدى ينشأ عن اصل الخطيئة فقد قال غريغوريوس في تفسيره قول ايوب ٣ : ١١

لم ألم امت في الرحم متى أحدثت الخطيئة الخوف الحاضر من العقاب وافقدت حبة الله بالأعراض عنه كان الخوف ناشئاً عن تكبر لا عن تواضع » فالخوف العبدى اذن قبيح

٣ وايضاً كما ان الحب المجرى الحاصل بمجرد فضيلة المحبة يقابله الحب الأجرى كذلك الحب الطاهر يقابله الحب العبدى . والحب الأجرى قبيح دائماً . فكذلك الحب العبدى ايضاً

لكن يمرض ذلك ان الروح القدس لا يفعل شيئاً قبيحاً . والخوف العبدى يفعله الروح القدس فقد قال الشارح في تفسير قوله في رو ١٥ : ٨ لم تاخذوا روح البودية الآية » روح واحد يفعل الخوفين اى العبدية والطاهر » فليس الخوف العبدى اذن قبيحاً

والجواب ان يقال ان الخوف العبدى من حيث هو عبدى قبيح فان البودية مقابلة للحرية . ولما كان الحر من هولقاته كما في الالهيات كما كان العبد من ايس يفعل لذاته بل كأنه يتحرك لفعله من شيء خارج . وكل من يفعل شيئاً عن حبر فهو يفعل من تلقاء نفسه لانه انما يتحرك الى الفعل من ميله الخاص ولهذا كان الفعل الصادر عن الحب منافياً لحقيقة العبدية . وهذا الاعتبار يكون الخوف العبدى من حيث هو عبدى منافياً لفضيلة المحبة — وعلى هذا فلو كانت العبدية من حقيقة الخوف لكان الخوف العبدى قبيحاً مطلقاً كما ان الفسق قبيح مطلقاً لان ما به ينافي فضيلة المحبة هو من مقتضى حقيقته النوعية . ولكن هذه العبدية ليست من مقتضى حقيقة الخوف العبدية النوعية كما ان عدم التصور ايضاً ليس من مقتضى الحقيقة النوعية للاليمان الماري عن الصورة فان الملكة الخلقية او الفعل الخلقى يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وموضوع الخوف العبدى هو العقاب ولكنه يعرض له

ان يكون الخير الذي ينافيه العقاب محبوا لذاته على انه التاية التصوي فيكون  
العقاب حيثئذ مخوقاً على انه شر بالام التوهنا يمرض لمن خلا عن فضيلة المحبة  
او ان لا يكون ذلك الخير محبوا لذاته بل لاجل الله فلا يكون العقاب حيثئذ  
مخوقاً على انه شر بالاصالة وهذا يمرض لمن حصلت له فضيلة المحبة فانه اذا  
قصد بموضوع الملكة او بقايتها غاية اخرى لم ترتفع بذلك حقيقتها النوعية .  
فالخوف المبدي اذن حسن في جوهره الا ان ما فيه من المبديه قبيح

اذ اجيب على الاول بان ما أورده من كلام اوغسطينوس يجب حمله  
على من يفعل شيئاً يخوف عبيد من حيث هو عبيد اي لا حباً للعدل بل  
خوقاً من العقاب فقط

وعلى الثاني بان الخوف المبدي ليس في جوهره ناشئاً عن تكبر بل ما فيه  
من المبديه ناشئ عن تكبر اي من حيث ان الانسان لا يريد ان يُمنع  
ميله لتبر العدل بالحب

وعلى الثالث بان المراد بالحب الأجرى ما به يُحب الله لاجل الخيرات  
الزمنية وهذا مناف في ذاته لفضيلة المحبة ولهذا كان الحب الاجري قبيحاً دائماً  
واما الخوف المبدي فليس يراد به في جوهره الا الخوف من العقاب سواء  
اعتبر العقاب شراً اصالةً او تبعاً

### الفصل الخامس

في ان الخوف المبدي والخوف الابني هل هما واحد بالجوهر  
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخوف المبدي والخوف الابني  
واحد بالجوهر اذ يظهر ان نسبة الخوف الابني الى الخوف المبدي كنسبة  
الايان المتصور الى الايمان العاري عن الصورة اللذين تصاحب الخطيئة الميتة  
احدهما دون الآخر والايمان المتصور والعاري عن الصورة واحد بالجوهر

وكذلك اذن الخوف العبدى والابنى واحد بالجوه

٢ وايضاً ان الملكات تتغير بتغير موضوعاتها وموضوع الخوف العبدى والابنى واحد بعينه فان كليهما يتعلقان بالله . فاذا الخوف العبدى والخوف الابنى واحد بالجوه

٣ وايضاً كما ان الانسان يرجوان يتمتع بالله وان ينال الآلهه ايضاً كذلك يخشى مفارقة الله وعقابه . والرجاء الذي به يرجوان نتمتع بالله وان ننال منه غير ذلك من الآلهه واحد بعينه كما مر في مب ١٧ ف ٢ و ٣ . فاذا كذلك الخوف الابنى الذي به نخشى مفارقة الله والخوف العبدى الذي به نخشى عقابه واحد بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسير رسالة يوحنا الاولى انه يوجد خوفان احدهما عبدى والاخر ابنى او طاهر

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف الخاص هو الشر . ولما كانت الافعال والملكات تتغير بتغير موضوعاتها كما مر في ١٠١ ثا مب ١٨ ف ٥ ومب ٥٤ ف ٢ وجب ايضاً ان يكون تغير المخاوف بالنوع بحسب تغير الشرور . وشر العقاب الذي يهرب منه الخوف العبدى متغير بالنوع لشر الذنب الذي يهرب منه الخوف الابنى كما مر في ق ١ مب ٤٨ ف ٥ فيتضح من ذلك ان الخوف العبدى والخوف الابنى ليسا واحداً بالجوه بل متباينين بالنوع

اذاً اجيب على الاول بان الايمان للتصور والايمان المارى عن الصورة ليسا متباينين بالموضوع فان كليهما يصدق الله ويصدق بالله بل انما يتبايران بامر خارجي اى يحصل المحبة وعدم حصولها فليس اذن متباينين بالجوه . واما الخوف العبدى والخوف الابنى فمتبايران بالموضوع . فليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بان ليس للخوف العبدى والخوف الابنى نسبة واحدة الى الله فان الخوف العبدى يعتبر الله مبدأ لانزال العقاب والخوف الابنى لا يعتبره مبدأ لجناية الذنب بل يعتبره بالحري منتهى يهرب من مفارقة الذنب . فهما اذن لا يستفدان من موضوعهما هذا الذي هو الله وحدة النوع فان الحركات الطبيعية ايضا تتغير نوعا بتغير نسبتها الى حذر ما اذ ليست الحركات التي من البياض والحركة التي الى البياض واحدة بالتوقع وعلى الثالث بان الرجاء يعتبر الله مبدأ باعتبار التمتع به تعالى وباعتبار كل احسان آخر . وليس الامر كذلك في الخوف فليس حكمهما واحداً

#### الفصل السادس

في ان الخوف العبدى والمحبة هل يجتمعان

يُخْتَلَفُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الخوف العبدى والمحبة لا يجتمعان فقد قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الاولى « متى ابتدأت المحبة تَحُلُّ اتنى الخوف الذي أعد لما مكانا »

٢ وايضاً « ان محبة الله تفض في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطي لنا » كما في رو ٥ : ٥ « وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية » كما في ٢ كور ٣ : ١٧ « فاذا بما ان الحرية تنفي العبودية يظهر ان الخوف العبدى يتقي برود المحبة

٣ وايضاً ان الخوف العبدى يحصل عن حب الثبات من حيث ان العقاب يصف الخير الثاني . وحب الله ينفي حب الثبات اذ يحمل الانسان على احتقار ذاته كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله له ١ « ان حب الله الى حد احتقار الذات يصنع مدينة الله » فيظهر اذن انه متى وردت المحبة اتنى الخوف العبدى

لكن يمارض ذلك ان الخوف البدي موهبة من مواهب الروح القدس  
 كما مر في ف ٤٠ ومواهب الروح القدس لا تنتفي بوزود المحبة التي بها يحل  
 الروح القدس فينا . فالخوف البدي اذن لا ينتفي بوزود المحبة  
 والجواب ان يقال ان الخوف البدي يحصل عن حب الذات لانه خوف  
 العقاب الذي هو الاضرار بالخير الثاني فيحوز اذن ان يجمع المحبة على نحو  
 ما يجمعها حب الذات فان اشتها الانسان خيره وخوفه من فقدته في حكم واحد .  
 ونسبة حب الذات الى المحبة تقع على ثلاثة انحاء الاول ان يكون منافياً لها  
 وذلك متى جعل الانسان غايته في حب خيره الثاني والثاني ان يكون مندرجاً  
 فيها وذلك متى احب الانسان ذاته لاجل الله وفي الله والثالث ان ينافرها  
 دون ان ينافيها كأن يجب انسان نفسه باعتبار خيره الثاني من دون ان يجعل  
 هذا الخير غاية له كما يمكن أيضاً ان يحبّ القريب بحسب خاص غير الحب الصادر  
 عن فضيلة المحبة والمستند الى الله كأن يحبّ لصلته نسباً او لسبب آخر  
 بشري مما يمكن مع ذلك استناده الى المحبة - اذا تمد ذلك نخوف العقاب أيضاً  
 قد يكون اولاً مندرجاً في المحبة فان مفارقة الله عقابٌ تهرب منه المحبة اشد  
 الحرب وبذلك كان هذا الخوف من قبيل الخوف الطاهر - وقد يكون ثانياً  
 منافياً للمحبة وذلك متى هرب الانسان من العقاب المضاد لخيره الطبيعي معتبراً  
 اياه شراً بالاصالة مضاداً للخير الذي يحبه على انه غايته وهو بهذا الاعتبار لا يجمع المحبة -  
 وقد يكون ثالثاً مغايراً بالجوه للخوف الطاهر وذلك متى خاف الانسان شر العقاب لا  
 باعتبار مفارقة الله بل من حيث يضر بخيره الذاتي الا انه لا يجعل غايته في  
 هذا الخير فلا يكون ذلك الشر مخوفاً على انه شرٌ بالاصالة والخوف من العقاب  
 على هذا النحو يمكن مجامعته للمحبة . على أن هذا الخوف من العقاب لا يقال له  
 عبدي الا متى خشي العقاب على انه شرٌ بالاصالة كما يتضح مما مر في ف ٢



و٤ فالخوف اذن من حيث هو عدي لا يجمع الحجة واما جوهر الخوف العدي فيجوز مجامته لما كما يجوز ذلك في حب التلات اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الخوف من حيث هو عدي

وبمثل ذلك ايضا يجاب على الاعتراضين الآخرين

### الفصل السابع

في ان الخوف هل هو بدء الحكمة

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الخوف ليس بدء الحكمة فان بدء الشيء جزء منه . وليس الخوف جزءا من الحكمة لكونه في القوة الشوقية والحكمة في القوة العقلية . فيظهر اذن انه ليس بدء الحكمة

٢ وايضا ليس شيء مبدأ لنفسه . « وخوف الله هو الحكمة » كما في ايوب ٢٨ : ٢٨ . فيظهر اذن ان الخوف ليس بدء الحكمة

٣ وايضا ان المبدأ لا يتقدمه شيء . والخوف يتقدمه شيء . فان الايمان متقدم على الخوف . فيظهر اذن ان الخوف ليس بدء الحكمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ١٠ « بدء الحكمة مخافة الله »

والجواب ان يقال ان شيئا يجوز ان يقال له بدء الحكمة باعتبارين باعتبار ماهية الحكمة وباعتبار أثرها كما ان بدء الصناعة من حيث ماهيتها هو المبادىء التي تحصل عنها الصناعة ومن حيث أثرها ما منه يتبدى فعل الصناعة كلاس في صناعة البناء اذ هناك يتبدى فعل الباني — ولان الحكمة هي معرفة الالهيات كما سيأتي في مب ٤٥ ف ا كان اعتبارنا لما يختلف عن اعتبار الفلاسفة لانه لما كانت حياتنا مسوقة الى التمتع بالله ومديرة بنوع من المشاركة في الطبيعة الالهية بالنعمة لم تكن الحكمة تعتبر عندنا علما يتكفل

بمعرفة الله فقط كما هي عند الفلاسفة بل كانت تُعتبر عندنا أيضاً علماً يكفل  
بتدبير الحياة البشرية التي لا يُستند في تدبيرها الى مبادئ بشرية فقط بل الى  
مبادئ الهية أيضاً كما قال اوغسطينوس في الثالث لـ ١٢ ب ١٣ - اذا  
تقرر ذلك فبده الحكمة باعتبار ماهيتها هو مبادئها الأولى التي هي العقائد  
الايمانية وبهذا الاعتبار يقال للايمان بده الحكمة . ولما باعتبار أثرها فهو مامن  
يتدى، فعلمنا وهو بهذا الاعتبار الخوف غير ان الخوف العبدى يختلف في  
ذلك عن الخوف الابني فان الخوف العبدى مبدأ مؤهب للحكمة في الخارج  
من حيث ينصرف صاحبه بخوف العقاب عن الخطيئة فيصير بذلك اهلاً  
لقبول اثر الحكمة كقوله في سي ١ : ٢٧ « مخافة الرب تبنى الخطيئة » والخوف  
الطاهر او الابني « وبده الحكمة بمعنى انه اول أثر لما لانه لما كان من مقتضى  
الحكمة الجري في الحياة البشرية على حسب المبادئ الالهية وجب ان يبدأ  
فيها بمخشية الانسان لله وخضوعه له فانه اذا ابتدأ على هذا النحو جرس بده  
في جميع امورنا على حسب ما رسمه الله

١ : ا : اجيب على الاول بان قضية هذا الاعتراض ان الخوف ليس مبدأ  
للحكمة من حيث ماهيتها

وعلى الثاني بان نسبة خوف الله الى الحياة البشرية المنتظمة بحكمة الله  
كنسبة اصل الشجرة الى الشجرة وعليه قوله في سي ١ : ٢٥ « اصل الحكمة  
مخافة الرب فان فروعها طويلة الايام » فكما يقال ان الاصل هو الشجرة كلها  
بالقوة كذلك يقال ان خوف الله هو الحكمة

وعلى الثالث بان الايمان والخوف مبدأ للحكمة باعتبارين كما تقدم وعليه  
قوله في سي ٢٥ : ١٦ « مخافة الرب اول محبتوا الايمان اول الاتصال به »

### الفصل الثامن

سنة ان الخوف البدائي هل هو مغاير للجوهر للخوف الابني  
يتخلى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الخوف البدائي مغاير للجوهر  
للخوف الابني فان الخوف الابني معلول للحب والخوف البدائي هو مبدأ  
الحب كقوله في سي ٢٥ : ١٦ « عناقته ائرب اول محبته » . فهو اذن مغاير  
للخوف الابني

٢ وايضاً ان الخوف البدائي يخشى العقاب الذي هو موضوع الخوف  
العبدى فيظهر من ذلك ان الخوف البدائي هو نفس الخوف العبدى . والخوف  
العبدى مغاير للخوف الابني . فالخوف البدائي اذن مغاير للجوهر  
للخوف الابني

٣ وايضاً ان الوسط يفاير كلا الطرفين باعتبار واحد . والخوف البدائي  
وسط بين الخوف العبدى والخوف الابني . فهو اذن مغاير لكليهما  
لكن يعارض ذلك ان جوهر الشيء لا يتفاير بحسب الكمال والنقصان .  
والخوف البدائي والخوف الابني متفايران بحسب كمال المحبة ونقصانها كما قال  
اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الاولى . فالخوف البدائي اذن ليس مغايراً  
بالجوهر للخوف الابني

والجواب ان يقال ان الخوف البدائي يقال له بدائي من حيث هو بدء  
ولما كان كل من الخوف العبدى والخوف الابني مبدأ للحكمة بوجه جازان  
ان يقال لكليهما بدائي باعتبار ما الا انه ليس هذا هو المراد بالخوف البدائي  
من حيث هو مغاير للخوف العبدى والابني بل المراد بهما يلائم حال البتدئين  
الذين يتبدى عندهم ابتداء المحبة فيهم نوع من الخوف الابني لا الخوف الابني  
الكامل لانهم لم يلقوا بعد الى كمال المحبة فتكون نسبة الخوف البدائي الى الابني

كنسبة المحبة الناقصة الى المحبة الكاملة . والمحبة الكاملة ليست مقابلة للمحبة الناقصة بالذات بل بالحال فقط فينبغي القول اذن بان الخوف البدائي ايضا باعتبار المراد به هنا ليس مقابلاً للخوف الابني بالذات

اذاً اجيب على الاول بان الخوف الذي هو بده الحب هو الخوف العبدى الذي منه تكوّن المحبة كما يكون الحب من الشر على ما قال اوغسطينوس في الموضع المورد - او اذا اريد به الخوف البدائي يجب بانه بده الحب لا مطلقاً بل باعتبار حال المحبة الكاملة

وعلى الثاني بان الخوف البدائي لا يخشى العقاب على انه موضوعه الخاص بل باعتبار ما يصاحبه من الخوف العبدى وهو اذا زالت عنه صفة العبدية بقي في جوهره مع المحبة واما فعله فيبقى ايضا مع المحبة الناقصة عند من لا يتحرك الى الافعال الجميلة من حب المدل فقط بل من خوف العقاب ايضا ولكنه ينقطع عند من حصلت له المحبة الكاملة التي تنفي الى خارج الخوف الذي له عذاب كما في ١ يوحنا ٤ : ١٨

وعلى الثالث بان الخوف البدائي وسط بين الخوف الابني والخوف العبدى لا على مثال الوسط بين متجانسين بل على مثال الناقص الذي هو وسط بين الموجود الكامل واللا موجود كما في الالميات ٢ ولكنه في الجوهر نفس الموجود الكامل ومقابل بالكلية لللا موجود

### الفصل التاسع

في ان الخوف هل هو من مواهب الروح القدس

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الخوف ليس من مواهب الروح القدس اذ ليس شي من مواهب الروح القدس مقابلاً للفضيلة التي هي ايضا من الروح القدس والا لكان الروح القدس مضاداً لنفسه . والخوف مقابل

للرجاء الذي هو فضيلة . فليس الخوف اذن من مواهب الروح القدس  
 ٢ وايضاً من شأن الفضيلة اللاهوتية ان يكون الله موضوعاً . وانتم هو  
 موضوع الخوف لتعلقه بالله . فليس الخوف اذن موهبة بل فضيلة لاهوتية  
 ٣ وايضاً ان الخوف من لوازم المحبة . وقد جعلت المحبة فضيلة لاهوتية .  
 فالخوف اذن فضيلة لاهوتية لاتحادها في الموضوع

٤ وايضاً قال غريغوريوس في اديانته ك ٢ ان الخوف يمنح لمضادة  
 الكبرياء . والكبرياء يقابها فضيلة التواضع . فالخوف اذن من الفضائل  
 ٥ وايضاً ان المواهب اكمل من الفضائل لانها تمنح لمعاونة الفضائل كما  
 قال غريغوريوس في اديانته ك ٢ . والرجاء اكمل من الخوف لانه يتعلق بالخير  
 والخوف يتعلق بالشر . فاذا لان الرجاء فضيلة لا ينبغي ان يجعل الخوف  
 موهبة

لكن يعارض ذلك ان خوف الرب جعل في اش ٣ : ١١ بين مواهب  
 الروح القدس السبع

والجواب ان يقال ان الخوف انواع كما مر في ف ٢ . فالخوف البشري  
 ليس من مواهب الله اذ هو الذي حمل بطرس على انكار المسيح كما قال  
 اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار بل هو ذلك الخوف الوارد في قوله  
 في متى ١٠ : ٢٨ « خافوا ممن يقدر ان يهلك النفس والجسد في جهنم » .  
 والخوف العبدى ايضاً لا ينبغي جعله في جملة مواهب الروح القدس السبع  
 لجواز ان يصاحبه ارادة الخطأ كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة  
 وهذا متمتع في مواهب الروح القدس لعدم تجردها عن المحبة كما مر في ١٠ ثا  
 مب ٦٨ ف ٥ . فبقي اذن ان يكون الخوف الذي هو من جملة مواهب الروح  
 القدس السبع هو الخوف الابنى او الطاهر فقد مر في الموضوع المتقدم ف ١ و٣

ان مواهب الروح القدس كالات خلقية لقوى النفس بما يحسن استعداد هذه القوى للتحرك من الروح القدس كما يحسن بالفضائل الخلقية استعداد القوى الشوقية للتحرك من العقل . واول ما يُطلب لسهولة تحرك شيء من عركه ما ان يكون خاضعاً له لا مقاوماً لان مقاومة المحرك للمتحرّك تمنع من الحركة . وهذا يفعله الخوف الابني او الطاهر من حيث انا به نهاب الله ونخشى ان نخرج عن طاعته ولهذا كان له بين مواهب الروح القدس المقام الاول في الصعود والمقام الاخير في النزول كما قال اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ا

اذ اُجيب على الاول بان الخوف الابني ليس مضاداً لفضيلة الرجاء لانا لانخشى به ان يفوتنا ما نرجونه بالمعونة الالهية بل انما نخشى به ان نخسر هذه المعونة فهو اذن والرجاء متلازمان وكل منهما كمال للآخر

وعلى الثاني بان الموضوع الخاص والاصيل للخوف هو الشر الذي يهرب منه الانسان وبهذا الاعتبار يتمتع ان يكون الله موضوعاً للخوف كما مر في ا وانما هو به موضوع للرجاء ولسائر الفضائل اللاهوتية لانا بفضيلة الرجاء نستند الى المعونة الالهية ليس لاكتساب كل ما سوى الله من الخيرات فقط بل بالاخص لاكتساب الله نفسه على انه الخير الاول . ومثل ذلك يقال ايضاً في سائر الفضائل اللاهوتية

وعلى الثالث بانه لا يلزم عن كون الحب هو مبدأ الخوف أن خوف الله ملكة مغايرة لفضيلة المحبة التي هي حب الله فان الحب مبدأ لجميع الاميال الا اننا نستكمل في امالنا المختلفة بملكات مختلفة ولهذا كان الحب يتضمن من حقيقة الفضيلة اكثر مما يتضمنه الخوف لان الحب يتعلق بالخير الذي هو الغاية المقصودة بالحب من التفضيل باحبار حقيقتها كما هو ظاهر مما مر في ا . ثا

مب ٥٥ ف ٣ و٤ ولهذا أيضاً يُجمل الرجاء فضيلة . وأما الخوف فيتملك  
أصالة بالشر لأنه يدل على الحرب منه فهو اذن شيء اذن من الفضيلة  
اللاهوتية

وعلى الرابع بقوله في سي ١٠ : ١٤ « أول كبرياء الانسان ارتداده عن  
الرب » اي رفض الخضوع لله وهذا مقابل الخوف الابني الذي يهاب الله .  
فالخوف اذن ينفي مبدأ الكبرياء ولهذا يُمنح دفعاً لما لكنه ليس يلزم من ذلك  
أنه نفس فضيلة التواضع بل انه مبدؤها فان مواهب الروح القدس هي مبادئ  
الفضائل العقلية والخلقية كما مر في ١٠ ثا مب ٦٨ ف ٤ بخلاف الفضائل  
اللاهوتية فانها هي مبادئ المواهب كما مر هناك أيضاً  
وبذلك ينضم الجواب على الخامس

#### الفصل العاشر

في ان الخوف هل ينقص بازدياد المحبة  
يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الخوف ينقص بازدياد المحبة فقد  
قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الأولى « كلما ازدادت المحبة  
تنقص الخوف »

٢ وايضاً ان الخوف ينقص بازدياد الرجاء . والرجاء يزداد بازدياد المحبة  
كما مر في مب ١٧ ف ٨ . فالخوف اذن ينقص بازدياد المحبة  
٣ وايضاً ان الحب يفيد الاتصال والخوف يفيد الانفصال .  
والانفصال ينقص بازدياد الاتصال . فالخوف اذن ينقص بازدياد المحبة  
لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ « ان  
خوف الله ليس بدءاً للحكمة فقط بل هو ايضاً كمالاً لما اي تلك الحكمة  
التي بها يجب الانسان الله باعلى درجة من درجات المحبة ويجب القريب

كنفسه

والجواب ان يقال ان خوف الله على نوعين كما مر في ف ٢ احدهما ابني وهو ما به يغشى الانسان اهانة الله او مفارقه والثاني عبدي وهو ما به يخشى الانسان العقاب . فلخوف الابني يزداد ضرورة بازدياد المحبة كما يزداد المعلوم بازدياد الملة فانه كلما كان انسان احب لانسان كان اشد خشية لاهاتيه ومفارقته . ولخوف العبد من حيث هو عبدي يرتفع بالكلية عند ورود المحبة الا ان خوف العقاب يبقى فيه باعتبار جوهره كما مر في ف ٦ . وهذا الخوف ينقص بازدياد المحبة ولا سيما باعتبار الفعل لانه كلما كان انسان احب لله كان اقل خوفاً من العقاب اما اولاً فلانه يصغر في عينه خيره الثاني الذي يضر به العقاب واما ثانياً فلانه يكون اشد رغبة في الثواب واوفر ثقة بيله فيصير اقل خوفاً من العقاب

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على خوف العقاب وعلى الثاني بان الخوف الذي ينقص بازدياد الرجاء هو خوف العقاب واما الخوف الابني فيزداد بازدياد الرجاء لانه كلما كان انسان اوثق بنيل خير بمهنة غيره كان اشد خوفاً من اهانة ذلك الغير او الانفصال عنه وعلى الثالث بان الخوف الابني لا يفيد الانفصال عن الأب بل الخضوع له ولما يخشى الانفصال عن هذا الخضوع الا ان يكون المراد بالانفصال عنه انه لا يدعى مساواته بل يخضع نفسه له فان الانفصال بهذا المعنى يوجد ايضاً في المحبة من حيث ان صاحبها يحب الله فوق نفسه وفوق كل شيء . فازدياد المحبة اذن لا ينقص الخوف بل يزيده





### الفصل الحادي عشر

فيه ان الخوف هل يبقى في الوطن

يُخطى الى الحادي عشر بان يقال: يظهر ان الخوف لا يبقى في الوطن فقد قيل في ام ٣٣:١ «نعم بالرخاء مطمئناً من خوف الشرور» والمراد به الانسان المتمتع بالحكمة في السعادة الابدية. وكل خوف فهو يتعلق بشئ اذ الشر هو موضوع الخوف كما مر في ف ٢ وه «فلن يكون اذن شيء في الوطن شيء من الخوف»

٢ وايضاً سيكون الناس في الوطن مماثلين لله كقوله في ا يو ٣: ٢ «اذا ظهر تكون نحن امثاله» والله لا يخاف شيئاً. فالتاس اذن لن يكون عندهم في الوطن شيء من الخوف

٣ وايضاً ان الرجاء اكل من الخوف اذ انه يتعلق بالخير والخوف يتعلق بالشر. ولن يكون في الوطن رجاء. فلن يكون فيه ايضاً خوف. لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨: ١٠ «خشية الرب المقدسة ثبتت الى الابد»

والجواب ان يقال ان الخوف العبدى ايسر خوف العقاب لن يكون في الوطن ألبتة فان هذا الخوف متتبع بما تقتضيه حقيقة السعادة الابدية من الطمأنينة كما مر في للبحث الآنف ف ٣ وفي ا ١٠: ١١ «ما يب ٥ ف ٤». واما الخوف الابني فكما يزداد بازدياد المحبة كذلك سيكمل بكمالها فلن يكون اذن ألبتة فعله في الوطن كفعله هنا. وليان ذلك ينبغي ان يعلم ان موضوع الخوف هو الشر الممكن ولما كانت حركة الخوف حركة هرب على نحو ما كانت الخوف يدل على الهرب من الشر الشاق الممكن فان الشرور اليسيرة لا تُحدث خوفاً. وكما ان خير كل شيء يقوم بلزومه الرتبة الخاصة به كذلك شر كل

شيء يقوم بخروجه عن حد رتبته . ورتبة الخليقة الناطقة هي تحت الله وفوق  
سائر المخلوقات فإذا كان خضوع الخليقة الناطقة بالهبة لخليقة ادون منها  
شرها كذلك عدم خضوعها لله وجرأة استعلائها عليه او احتقارها ايام  
شرها . وهذا الشر ممكن لما باعتبار طبيعتها بسبب قابلية اختيارها الطبيعية  
للتغير الا انه ممتنع في السعداء بسبب ما لهم من كمال الجود . فالمرء اخذ من  
شر عدم الخضوع لله سيكون في الوطن ممكننا باعتبار الطبيعة وممتنعاً باعتبار  
السعادة واما في الطريق فهو ممكن مطلقاً ولذا قال غريغوريوس في  
ادياناته ك ١٢ عند تفسيره قول ايوب ١١ : ٢٦ اعمدة السماء تنزعزع وترتعد  
من اشارته « ان قوات السماء التي تشاهده بدون انقطاع ترتعد في حال نظرها  
اليه الا ان هذا الارتعاد ليس من خوف يزولها بل من دهشة لتوलाها » اي لانها  
تدهش من عظمة الله الذي هو فوقها وتقصّر عن ادراكه . ولم يمنع اوغسطينوس  
ايضاً في مدينة الله ك ١٤ وجود الخوف بهذا المعنى في الوطن وان كان لم يقطع  
به بل ابقاه مشكوكاً فيه قال « ان ذلك الخوف الطاهر الذي يثبت ابد الدهر  
انا وجد في النهر المستقبل فلن يكون مروّعاً من شرم يمكن وقوعه بل ممكننا  
في خير يستحيل فقدته لانه حيث يكون حب الخير المظفور به غير متغير  
يكون الخوف من الشر المهروب منه مطمئناً اذا ساغ لنا هذا القول فان المراد  
بالخوف الطاهر تلك الارادة التي بالضرورة لن تزيد بها الخطيئة لالانا نسي  
بالضعف الي اجتناب الخطأ بل لانا تأمن الخطأ بطأينة الهبة اولمعل ان لم  
يكن هناك خوف ألبنة أن يكون المراد بالخوف الذي يثبت الى الابد استمرار  
ما يؤدي اليه الخوف »

إذا اجيب على الاول بان المراد بتلك الآية تنزه السعداء عن الخوف  
المصحوب بالاضطراب والخدر من الشر لا الخوف المطمئن كما قال

## أوغسطينوس

وعلى الثاني بما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ «وهو» هي مشابهة لله ومباينة له معاً اما مشابهتها له فمن حيث ما يمكن لها من التشبه بما لا يمكن التشبه به «اي من حيث بئلل وسما في التشبه بالله الذي لا يمكن التشبه به تماماً» واما مباينتها له فمن حيث ما بين العلولات والعلية من البون الذي لا حد له ولا قياس «فاذا كان الحرف لا يليق بالله لعدم وجود اعلى منه فيخضع هو له لا يترم من ذلك انه لا يليق بالسعداء القئمة سعادتهم بتمام خضوعهم لله وعلى الثالث بان الرجاء يفيد شيئاً من التقصان وهو استقبال السعادة الذي ينتفي بحضورها واما الخوف فيفيد نقصاناً طبيعياً في الحقيقة من حيث يوجد بينها وبين الله بون غير متناه وهذا البون سيقى في الوطن ايضاً ولهذا ان يزول الحرف فيه بالكلية

## الفصل الثاني عشر

في ان سكنة الروح هل هي الطوبى التي بازاء موهبة الخوف يتخلى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان مسكنة الروح ليست الطوبى التي بازاء موهبة الخوف فان الحرف هو بدء الحياة الروحية كما هو ظاهرهما مر ٧٠٧ والمسكنة من قبيل كمال الحياة الروحية كقوله في متى ٢١: ١٩ «ان اردت ان تكون كاملاً فاذهب وبع كل شيء لك واعطه للساكنين» فليست مسكنة الروح اذن بازاء موهبة الخوف

٢ وايضاً قيل في مز ١٢٠: ١١٨ «بجئ خوفك في لحي» وهذا يظهر منه ان من مقاصد الخوف قهر الجسد. ويظهر ان طوبى الحزن اخص ما يناسب قهر الجسد. فهي اذن البق بموهبة الخوف من طوبى المسكنة  
٣ وايضاً ان موهبة الخوف بازاء فضيلة الرجاء كما مر ٩٠ ف ٩ ج ١

ويظهر ان ما بازاء الرجاء هو بالخاص الطوبى الاخيرة الواردة في قوله سي في متى ٩: ٥ « طوبى لفاعلي السلامة فانهم بني الله يدعون » لانا « ننتفخ سي رجاء مجد ابناء الله » كما في رو ٥: ٢. فهذه الطوبى اذن اليق بموهبة الخوف من مسكنة الروح

٤ وايضا قد مر في ١٠١ ثامب ٢٠ ف ٢ ان السارحي بازاء انواع الطوبى . وليس من السار ما هو بازاء موهبة الخوف فليس اذن من انواع الطوبى ايضا ما هو بازائها

لكن يمرض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ١ « ان مخافة الرب تليق بالتواضعين الذين قيل عنهم طوبى للساكين بالروح » والجواب ان يقال ان مسكنة الروح هي خاصة بازاء الخوف لانه لا كان من شأن الخوف الابني مهابة الله والخضوع له كان كل ما يستلزمه هذا الخضوع يختص بموهبة الخوف . وخضوع الانسان لله يستلزم تركه الافتخار بنفسه او بآخر سوى الله فان هذا مناف لتمام الخضوع لله وعليه قوله في مز ٨: ١٩ « هؤلاء بالجملة وهؤلاء بالخليل اما نحن فلما نهتف باسم المنة فكما لمهابة الانسان الله اذن يستلزم عدم افتخاره استكباراً بنفسه وعدم مباهاة بالخبرات الخارجية من الجاه والنفى ايضا فان كليهما من مقتضى مسكنة الروح لجواز ان يكون المراد بها اما ملاشاة انتفاخ الروح وكبريائها كما قال اوغسطينوس او اطراح الاشياء الزمنية الذي يتم بالروح اي بالارادة بالهام الروح القدس كما قال امبروسيوس وايرونيموس

اذ اوجب على الاول بانه لا كانت السعادة هي فعل الفضيلة الكاملة كانت السعادات كلها ترجع الى كمال الحياة الروحية ويظهر ان اول درجة لهذا الكمال ان يحصل عند من يروم كمال الاشتراك في الخبرات الروحية احتقاراً

للخيرات الارضية ولكن الكمال لا يقوم بمجرد هذا الاعراض عن الاشياء  
الزمنية بل انما هو طريق الى الكمال . والخوف الابني الذي يوافقه طوبى  
المسكنة بصاحبه ايضا كمال الحكمة كما مر في ف ٧

وعلى الثاني بان افتخار الانسان بنفسه لو يغيره من الاشياء على خلاف  
ما ينبغي هو اقرب مقابلة للخضوع لله الذي يمدته الخوف الابني من اللذة  
الحاصلة عن الاشياء الخارجة فان هذه مقابلة له بطريق اللزوم لان من يهاب  
الله ويخضع له لا ياتذ بذيره . ومع ذلك فاللذة لا ترجع الى حقيقة الشاق التي  
يتعلق بها الخوف كما يرجع اليها الافتخار ولهذا كانت طوبى المسكنة بمحاذية  
للخوف قصداً وطوبى الحزن بمحاذية له تبعاً

وعلى الثالث بان الرجاء يدل على حركة توجه نحو الطرف الذي يتعلق  
به والخوف يدل على حركة رجوع عن الطرف الذي يتعلق به ولهذا كانت  
الطوبى الاخيرة التي هي متشبه الكمال الثوجي بمحاذية للرجاء من حيث هي  
موضوعة الاخير وكانت الطوبى الاولى الحاصلة بالاعراض عن الاشياء  
الخارجة العاتقة عن الخضوع لله بمحاذية للخوف

وعلى الرابع بان ما كان من الثمار يرجع الى استعمال الاشياء الزمنية  
باعتدال او الى الاعراض عنها يظهر انه محاذ لموهبة الخوف وذلك كالخشعة  
والعفاف والطهارة



### المبحث المتم عشرين

#### في اليأس - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتأهل الرباء من الرذائل وأولاً في اليأس وثانياً في الاعتذار .  
والبحث في الأول يدور على أربع مسائل - ١ في ان اليأس هل هو خطيئة - ٢ هل  
هو ممكن . ٣ هل هو أعظم الخطايا - ٤ هل يهدر عن اللذ

#### الفصل الأول

في ان اليأس هل هو خطيئة

يتخفى الى الأول بان يقال : يظهر ان اليأس ليس خطيئة فان في كل  
خطيئة إقبالاً الى الخير الثاني وإعراضاً عن الخير الباقي كما قال أوغسطينوس  
في الاختيارك ١ . وليس في اليأس إقبالٌ الى الخير الثاني . فليس إذن خطيئةً  
٢ وايضاً ما صدر عن أصل صالح فليس يظهر انه خطيئة لأنه « لا  
تستطيع شجرةٌ صالحةٌ ان تثمر ثمرًا ردياً » . كما في متى ٢ : ١٨ و يظهر ان مصدر  
اليأس أصلٌ صالحٌ وهو خوف الله أو هول جسامته الخطايا . فليس اليأس  
إذن خطيئةً

٣ وايضاً لو كان اليأس خطيئة لكان يأس المالكين خطيئة . ولكنه  
ليس يُحسب لهم ذنباً بل عقاباً . فلو ليس يُحسب إذن ذنباً للمسافرين ايضاً .  
فليس إذن خطيئةً

لكن يعارض ذلك ان ما يجر الناس الى الخطايا يظهر انه انه ليس خطيئةً  
فقط بل مبدأً للخطايا . واليأس من هذا القبيل فقد قال الرسول عن بعض  
الناس في افسس ٤ : ١٩ « الذين ليأسهم اسلموا انفسهم الى القهر لا تركاب كل  
نجاسة ويخجل » . فليس اليأس إذن خطيئةً فقط بل مبدأً للخطايا أخر ايضاً  
والجواب ان يقال ان ما هو في العقل ايجاب أو سلب فهو في  
الشوق طلب أو هرب وما هو في العقل حق أو باطل فهو في الشوق خير

او شر كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ولذلك فكل حركة شوقية.  
مطابقة العقل الحق فهي في نفسها جميلة وكل حركة شوقية مطابقة  
العقل الباطل فهي في نفسها قبيحة وخطيئة . وحكم العقل بارت الله  
مصدر خلاص الناس وانه يفر للخطاة حق كقوله في حزقيال ١٨ : ٢١  
« لاشاء موت الخاطي بل ان يتوب ويحيى » وحكمة بان الله لا يفر للخطي  
التائب لو انه لا يعمل الخطاة بالنعمة للبررة على ان يتوبوا اليه باطل فافهم  
كما ان حركة الرجاء المطابقة للحكم الحق محمودة وفاصلة كذلك حركة  
اليأس المقابلة لها والمطابقة للحكم الباطل على الله فاسدة وخطيئة

اذ اوجب على الاول بان في كل خطيئة نوعاً من الاعراض عن الخير  
الباقى واقبالاً الى الخير الثاني ولكن ليس على نحو واحد فان الخطايا المقابلة  
الفضائل اللاهوتية كبغض الله واليأس والكفر تقوم اصالة بالاعراض عن  
الخير الباقي لان موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله وتبعاً بالاقبال الى الخير  
الثاني من حيث ان ترك النفس لله يستلزم بالضرورة التفاتها الى غيره واما  
الخطايا الأخر فتقوم اصالة بالاقبال الى الخير الثاني وتبعاً بالاعراض عن الخير  
الباقى فان من يزني لا يقصد ان يصرف عن الله بل ان يتمتع بالذة البدنية  
التي تستلزم الانصراف عن الله

وعلى الثاني بان شيئاً يصدر عن اصل الفضيلة على نحوين اولاً قصداً من جهة  
نفس الفضيلة كصدور الفعل عن الملكة وبهذا الاعتبار يتمتع صدور خطيئة  
عن اصل الفضيلة وهذا ما ارادة اوغسطينوس بقوله في الاختيارك ٢ : « ليس  
احد يقصد الفضيلة الى الشر » وثانياً تبعاً وبهذا الاعتبار لا يتمتع صدور  
خطيئة عن فضيلة كما قد تبعت الفضائل بعض الناس الى الكبرياء كقول  
اوغسطينوس « الكبرياء تكمن للاعمال الصالحة لتيدها » وعلى هذا النحو

يحدث اليأس عن خوف الله أو عن هول جسامه الخطايا من حيث يصرف  
الإنسان هذه الخيرات الى الشر فيتخذ منها سبيلاً الى اليأس  
وعلى الثالث بان المالكين ليسوا في حالة يمكن لهم فيها الرجاء لاستحالة  
انقلاهم الى السعادة ولهذا لم يكن يأسهم يحسب لهم ذنباً بل نوعاً من العقاب  
كما ان من يأس في حال الطريق ايضاً ما ليس نيله من شأنه اولا يجب عليه  
اكتسابه لا يحسب ذلك عليه خطيئة كياس الطيب من شفاء مريض او  
يأس انسان من تحصيل الغني

#### الفصل الثاني

في ان اليأس هل هو ممكن بنهر كفر  
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان اليأس ليس ممكناً بنهر كفر فان  
مصدر ثقة الرجاء هو الايمان . وما دامت العلة موجودة لا يرتفع المعلول . فمتنع  
اذن ان تُقَدَّ باليأس ثقة الرجاء مع بقاء الايمان  
٢ وايضاً ان اثار الذنب على جودة الله او رحمته نفي لعدم تاهيها  
وهذا كفر . ومن يأس بوثر ذنبه على رحمة الله او وجوده كقولہ سيف  
تلك : ٤ : ١٣ « ان ذنبي اعظم من ان يغفر » فكل من يأس اذن فهو كافر  
٢ وايضاً من سقط في بدعة محرمة فهو كافر . ومن يأس يظهر انه  
يسقط في بدعة محرمة وهي بدعة النواتين الذين يقولون بعدم مغفرة الخطايا بعد  
العمودية . فيظهر اذن ان كل من يأس كافر  
لكن يمارض ذلك ان المتقدم لا يرتفع بارتفاع التأخر . والرجاء متأخر  
عن الايمان كما مر في ١٧ ف ٢ . فيجوز اذن بقاء الايمان عند ارتفاع الرجاء .  
فليس اذن كل من يأس كافراً  
والجواب ان يقال ان الكفر الى العقل واليأس الى القوة الشوقية . والعقل



يتعلق بالكليات والقوة الشوقية تحرك نحو الجزئيات فإن الحركة الشوقية تصدر عن النفس الى الاشياء الخارجة التي هي في انفسها جزئيات . وقد يحدث ان يكون حكم الانسان الكلي صحيحاً وحكماً في الحركة الشوقية فاسداً لفساد حكمه الجزئي ضرورة ان الحكم الكلي لما ينتقل منه الى تشوق شيء جزئي بواسطة الحكم الجزئي كما في كتاب النفس ٣ كما انه لا يلزم عن القضية الكلية نتيجة جزئية الا باخذ قضية جزئية ولهذا فمن كان ايمانه الكلي صحيحاً يمكن ان يخطئ في حركته الشوقية نحو امر جزئي لفساد حكمه الجزئي بالملكة او بالانفعال كمن يزن فانه بايثاره الزنى على انه خير في الحال يحكم حكماً فاسداً على امر جزئي مع صحة حكمه الكلي من جهة الايمان بان الزنى خطيئة مبيتة وكذلك من يحكم بالايمان حكماً صحيحاً كلياً بان يفي الكنيسة مغفرة لخطاياها يمكن له ان يفعل بمرحلة اليأس معتبراً ان لا سبيل له الى رجاء المغفرة في الحالة التي هو عليها لفساد حكمه في امر جزئي . وعلى هذا النحو يمكن وقوع اليأس من دون كفر كسائر الخطايا المبيتة

انما اوجب على الاول بان العلول لا يرتفع بارتفاع العلة الاولى فقط بل بارتفاع العلة الثانية ايضاً ولهذا فان حركة الرجاء يمكن ارتفاعها ليس بارتفاع الحكم الكلي على الايمان الذي هو بمقام العلة الاولى لثقة الرجاء فقط بل بارتفاع الحكم الجزئي الذي هو بمقام العلة الثانية له ايضاً

وعلى الثاني بانه لو حكم احد حكماً كلياً بان رحمة الله ليست غير متناهية لكان كافراً . ومن يئس لا يحكم بذلك بل انما يحصل له في النفس هيئة جزئية يحكم فيها بانه لا ينبغي له في تلك الحال ان يرجو رحمة الله وكذلك يجب على الثالث بان التواطين ينشأ نفعاً كلياً حصول مغفرة الخطايا في الكنيسة

### الفصل الثالث

في ان اليأس هل هو اعظم الخطايا

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اليأس ليس اعظم الخطايا لجواز حصوله بغير كفر كما تقدم في الفصل الآنف . والكفر هو اعظم الخطايا لانه ينقض اساس البناء الروحي . فليس اليأس اذن اعظم الخطايا  
٢ وايضاً ان الخير الاعظم يقابله الشر الاعظم كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٠٧ . والحجة هي اعظم من الرجاء كما في ١ كور ١٣ . فالنقص اذن خطيئة اعظم من اليأس

٣ وايضاً ليس في خطيئة اليأس الاعراض فاسدة عن الله . وفي سائر الخطايا اعراض فاسدة واقبال فاسد ايضاً . فخطيئة اليأس ليست اذن اثقل من سائر الخطايا بل اخف منها

لكن بعارض ذلك انه يظهر ان الخطيئة المعضلة في منتهى الجسامه كقوله في ار ١٢: ٣٠ « كسر ك معضل وضربتك قبيحة جداً » وخطيئة اليأس معضلة كقوله في ار ١٥: ١٨ « ضربتي معضلة تذب الشفاء » فالايأس اذن خطيئة في غاية الجسامه

والجواب ان يقال ان الخطايا المقابلة للفضائل اللاهوتية هي في جنبها اعظم من الخطايا الأخر لانه لما كان موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله كانت الخطايا المقابلة لها تنبذ اولاً وبالذات الاعراض عن الله وكل خطيئة معينة انما تعتبر فيها حقيقة الشر الاولى وجسامته من حيث تصرف صاحبها عن الله فلو فرض وجود الاقبال الى الخير الثاني من دون الاعراض عن الله ولو كان ذلك الاقبال فلسداً لما كان هناك خطيئة معينة وعلى هذا فما اقتضى اولاً وبالذات الاعراض عن الله فهو اعظم الخطايا المميتة . والفضائل اللاهوتية

يقابلها الكفر واليأس وبنقض الله فإذا اعتبر البغض والكفر منها بالقياس الى اليأس كانا في انفسهما اي باعتبار حقيقةهما النوعية اعظم منه فان الكفر يحصل عن عدم تصديق الانسان بالحق الالهي وبنقض الله ينشأ عن مضادة ارادة الانسان للتغيرية الالهية واما اليأس فنشأه قنوط الانسان من الحصول على المشاركة في خيرية الله ومن ذلك يظهر ان الكفر وبنقض الله يضادان الله في نفسه واليأس يضاده من جهة مشاركتنا له في خيريه . فإذا عدم التصديق بالحق الالهي او بنقض الله هو في حقيقة الامر خطيئة اعظم من القنوط من نيل المجد منه . اما اذا اعتبر اليأس بالقياس اليهما من جهتنا فهو اعظم خطراً منهما فانا بالرجاء تنصرف عن الشرور ونسعى الى طلب الخيرات فإذا ارتفع الرجاء لم يبق للناس شيء من السقوط في الرذائل وتجاؤا عن الاشتغال الحمودة ولهذا قلنا الشارح في تفسير قوله في ا١٠ : ٢٤ اذا يشت لوقوعك في يوم الضيق خارت قوتك » يس اقبج من اليأس فان من يستولي عليه يفقد العزيمة في مشاغل هذه الحياة بالعموم وما هو شر من ذلك انه يفقدها بالخصوص في جهاد الايمان » وقال السيد دروس في كتاب الخير الاعظم « النفس تموت باؤتراف جريمة ما ولكنها باليأس تهبط الى جحيم » وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

#### الفصل الرابع

في ان اليأس هل يصدر عن الملل

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اليأس ليس يصدر عن الملل فان الواحد لا يصدر عن علل مختلفة . واليأس المتعلق بالنهر الآتي يصدر عن الهجور كما قال غريغوريوس في اديباته ك ٣١ . فليس يصدر اذن عن الملل

٢ وايضاً ان الرجاء يقابله اليأس واللذة الروحية يقابلها الملل . واللذة الروحية تصدر عن الرجاء كقوله في رو ١٢ : ١٢ «ملتذنين بالرجاء» فالملل اذن يصدر عن اليأس دون العكس

٣ وايضاً ان للمقابلات عللاً متقابلة . ويظهر ان الرجاء الذي يقابله اليأس يصدر عن اعتبار الآلاء الالهية ولا سيما عن اعتبار التجسد فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٣ «لم يكن شيء ضرورياً لان ينش فينا الرجاء مثل يان مقدار محبة الله لنا فاي شيء اوضح دلالة على ذلك من تنازل ابن الله الى ان يشاركنا في طبيعتنا» فاهال هذا الاعتبار اذن أولى بان يكون مصدراً لليأس من الملل

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس في اذنياته ك ٣١ جعل اليأس في جملة ما يصدر عن الملل

والجواب ان يقال ان موضوع الرجاء هو الخير الشاق الممكن بالذات او بالغير كما مر في مب ١٧ ف ١ وفي ١٠١ ثامب ٤٠ ف ١٠١ فرجاء نيل السعادة اذن يمكن ان يفقده الانسان لامر من احدهم اعدم اعتباره اياها خيراً شاقاً والآخر عدم اعتباره اياها ممكنة له بنفسه او بغيره . فعدم اعتبارنا الخيرات الروحية خيرات مطلقاً او خيرات عظيمة يحدث فينا خاصة عن انهماءك شوقنا في حب الذات الجسمانية واخصها الذات اللحمية لان حب هذه الذات يجعل الانسان يسأم الخيرات الروحية ولا يبرجوها على انها خيرات شاقة . واليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الفجور . وعدم اعتبار الانسان الخير الشاق ممكناً له بنفسه او بغيره يحدث فيه عن فرط الانحطاط الذي متى استولى على شوق الانسان تخيل انه يتعذر عليه مطلقاً ان تسمو نفسه الى شيء من الخير . ولما كان الملل أليماً يحدث انحطاطاً في الروح كان اليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الملل —

وخاصة موضوع الرجاء كونه ممكناً لان الخير والشاق يتعلق بهما انفعالات  
أخر أيضاً فكان اليأس يصدر باخص وجهٍ عن الملل وان كان قد يصدر  
ايضاً عن الفجور بالاعتبار المتقدم

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني بانه كما ان الرجاء يُحدث اللذة كذلك يعظم رجاء الناس في  
حال التنازع كما قال الفيلسوف في الخطابة كـ<sup>٢</sup> وبهذا الاعتبار ايضاً يسهل  
سقوطهم في اليأس في حال تالمهم كقوله في<sup>٢</sup> كور ٢ : ٧ « لئلا يتبع مثل  
ذلك من فرط الألم » الا انه لما كان موضوع الرجاء هو الخير الذي يطلبه  
الشوق طبعاً وليس يهرب عنه طبعاً بل لما يطرأ من بعض العوائق فقط كانت  
اللذة تصدر باخص وجهٍ عن الرجاء وكان اليأس بعكس ذلك يصدر باخص  
وجهٍ عن الألم

وعلى الثالث بان افعال اعتبار الالاء الالهية هو ايضاً يصدر عن  
الملل فان الانسان متى تولاه افعالاً كان اخص ما يوجه اليه فكره ما يتعلق به  
ذلك الانفعال ولهذا متى تولاه الألم لا يسهل عليه التفكير في الامور العظيمة  
والبهجة بل انما يتفكر في الامور المؤلمة الا ان يذل جهداً عظيماً في صرف  
فكره عنها

### المبحث الحادي والعشرون

#### في الاعتراض - وفيه اربعة فصول

ثم نبغي النظر في الاعتراض والبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان الموضوع  
الذي يستند اليه الاعتراض ماذا - ٢ في ان الاعتراض هل هو خطيئة - ٣ في ما هو مقابل  
له - ٤ في انه عن اية وذيلة يصدر

### الفصل الاول

في ان الاعتبار هل يمتد الى الله او الى القدرة الذاتية

بجملتي اني الاول بان يقال : يظهر ان الاعتراض الذي هو خطيئة الى الروح القدس لا يستند ان الله بل الى القدرة الذاتية لانه كما كانت القدرة اضعف كانت خطيئة من ينوط في الاستناء اليها اعظم . والقدرة البشرية هي دون القدرة الالهية فمن يتراذن بالقدرة البشرية هو اعظم خطيئة ممن يغتر بالقدرة الالهية . والخطيئة الى الروح القدس في غاية الجسامة . فالاعتراض الذي يجعل نوعاً من الخطيئة ان الروح القدس هو اذن اكثر استناداً الى القدرة البشرية منه الى القدرة الالهية

٢ وايضاً ان الخطيئة الى الروح القدس هي مصدر الخطايا الأخر اذ هي سوء القصد الذي به يخطئ الخاطي . وصدور الخطايا الاخر عن اعتراض الانسان بنفسه اظهر من صدورهما عن اعتراضه بالله لان حب الذات هو مبدأ الخطيئة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ . فيظهر اذن ان القدرة البشرية هي اخص مستند للاعتراض الذي هو خطيئة الى الروح القدس

٣ وايضاً ان الخطيئة تحصل بالافراط في الانقبال على الخير الثاني . والاعتراض خطيئة . فهو اذن يحصل بالانقبال على القدرة البشرية التي هي خير فان لا بالانقبال على القدرة الالهية التي هي خير باق . لكن يعارض ذلك انه كما ان يأْس الانسان استغفاف بالرحمة الالهية التي اليها يستند الرجاء كذلك اعتراضه استغفاف بالعدل الالهي الذي يعاقب الخطاة . والله متصف بالعدل كاتصافه بالرحمة . فاذا كما ان اليأس يحصل بالاعراض عن الله كذلك الاعتراض يحصل بالافراط الانقبال عليه

والجواب ان يقال يظهر ان المراد بالاعتراض افراط في الرجاء وموضوع

الرجاء هو الخير الشاق الممكن وان شيئاً يكون ممكناً للانسان على نحوين احدهما بقدرته والاخر بالقدرة الالهية فقط والاعتقار يمكن ان يحصل بالافراط سبب في كلا النوعين من الرجاء فالرجاء الذي به يثق الانسان بقدرته يحصل فيه الاعتقار من حيث يتوخي شيئاً يعتبره ممكناً له وهو عابز لقدرته كقوله في يهوديت ٦ : ١٥ « تذل المتوكلين على انفسهم » وهذا النوع من الاعتقار مقابل لفضية عظم الهمة التي هي وسط في هذا الرجاء . والرجاء الذي به يعتمد الانسان على القدرة الالهية يمكن حصول الاعتقار فيه من حيث يتوخي الانسان خيراً يعتبره ممكناً بقدرة الله ورحمته وهو غير ممكن لمن يرجو ان ينال المنفرة من غير توبة او المجد من غير استحقاق وهذا النوع من الاعتقار هو خاصة خطيئة الى الروح القدس اذ به تنتفي او تحتقر معونة الروح القدس التي بها يرفعوي الانسان عن الخطيئة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة التي هي ضد الله هي في جنسها اعظم من سائر الخطايا كما مر في البحث الآنف ف ٣ وفي ١٠ ثا مب ٧٣ ف ٣ وعلية فالاعتقار الذي به يجاوز الانسان الحد في الاتكال على الله خطيئة اعظم من الاعتقار الذي به يجاوز الحد في الاتكال على قدرة نفسه فان اتكاله على القدرة الالهية في نيل ما لا يليق بالله ان ينيله اياه عبث بها ولا ينبغي ان خطيئة من عبث بالقدرة الالهية اعظم من خطيئة من ينال في تعظيم نفسه

وعلى الثاني بان نفس الاعتقار الذي به يفرط الانسان في الاتكال على الله يتضمن حب الذات الذي هو افراط رغبة الانسان في خيره فان نرغب فيه رغبة مفرطة نعتبر انه يسهل حصوله لنا بواسطة الغير وان كان حصوله ممكناً

وعلى الثالث بان في الاعتذار بالرحمة الالهية اقبالاً على الخير الثاني من حيث يحصل عن افراط رغبة الانسان في خيره واعراضاً عن الخير الباقي من حيث يُسند الى القدرة الالهية ما لا يليق بها فان الانسان بهذا يُعريض عن الحق الالهي

### الفصل الثاني

في ان الاعتذار هل هو خطيئة

يخضع الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاعتذار ليس خطيئة اذ ليس شيء من الخطايا باعثاً على استجابة الله للانسان . والاعتذار يفتش الله احياناً على استجابة بعض الناس فقد قيل في يهوديت ٩ : ١٧ « استجبني انا المسكين المتضرع والمتوكل على رحمتك » فالاعتذار اذن بالرحمة الالهية ليس خطيئة ٢ وايضاً ان معنى الاعتذار الافراط في الرجاء . ويمتنع ان يكون في الرجاء بالله افراط لعدم تماهي قدرته ورحمته . فيظهر اذن ان الاعتذار ليس خطيئة ٣ وايضاً ما كان خطيئة فلا يصلح عذراً للفاطر في خطيئته . والاعتذار عذر للانسان في خطيئته فقد قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ١٢ ان آدم كان اقل جرماً لانه خطيئته على رجاء المغفرة وهذا من قبيل الاعتذار في ما يظهر . فليس الاعتذار اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الاعتذار يجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس والجواب ان يقال ان كل حركة شوقية مطابقة للعقل الضال هي في نفسها بيعة وخطيئة كما مر في البحث الانقفاً عند الكلام على اليأس . والاعتذار حركة شوقية لانه يدل على افراط في الرجاء وهو مطابق للعقل الضال كاليأس فكما ان الحكم بان الله لا يفر للتائبين او لا يهدي الخطاة الى التوبة باطل كذلك الحكم بانه يفر للمستمرين في الخطيئة ويولي



المجد للذين تركوا صالح الاعمال باطل ايضا . وحركة الاعتراض مطابقة لهذا الحكم ولهذا كان الاعتراض خطيئة لكنه اخف جرما من اليأس على قدر ما في الله من مزية الرحمة والمغفرة على المعاقبة لعدم تنامي جودته فان الرحمة والمغفرة تليق بالله لذاتها والمعاقبة تليق به لخطايانا

اذ اوجب على الاول بان الاعتراض قد يطلق احيانا على الرجاء لان الرجاء المستقيم بالله يظهر انه اغترار بالقياس الى الحالة البشرية واما بالقياس الى عدم تنامي الجودة الالهية فليس باغترار

وعلى الثاني بان الاعتراض لا يدل على انقراط في الرجاء من حيث يفرط الانسان في الرجاء بالله بل من حيث يرجو من الله شيئا لا يليق به تعالى وهذا ايضا فخرط في اليجاء به لانه نوع من العبث بقدرته كما تقدم في الفصل الآف

وعلى الثالث بان اقتراف الخطيئة مع العزم على الاستمرار فيها تحت رجاء المغفرة هو من قبيل الاعتراض وهذا لا يخفف من جرم الخطيئة بل يزيد فيه واما اقتراف الخطيئة تحت رجاء الحصول يوما على المغفرة مع العزم على تركها والانابة عنها فليس من قبيل الاعتراض لكنه يخفف من جرم الخطيئة اذ يظهر بذلك ان ارادته اقل تشبها بالخطيئة

### الفصل الثالث

في ان الاعتراض هل هو لخوف اشد مقابلة منه للرجاء

يخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاعتراض هو للخوف اشد مقابلة منه للرجاء فان الافراط في الخوف مقابل للخوف المعتدل . ويظهر ان الاعتراض من قبيل الافراط في الخوف فقد قيل في حك ١٧ : ١٠ « الضمير الثاني لا يزال متنبها للضربات » وقيل بعد ذلك « الخوف مدد للاغترار » فلاغترار

اذن اشد مقابلة للخوف منه للرجاء

٢ وايضاً ان التضادات ما كانت في غاية التباعد . ولا يتوار ابعاد عن الخوف منه عن الرجاء لانه يدل على حركة نحو شيء كالرجاء والخوف يدل على حركة عن شيء . فالاعتزاز اذن اشد مضادة للخوف منه للرجاء  
٣ وايضاً ان الاعتزاز ينفي الخوف بالكلية . وهو لا ينفي الرجاء بالكلية بل انما ينفي اعتدال الرجاء . فاذا لان المتقابلات هي التي لتنافي يظهر ان الاعتزاز اشد مقابلة للخوف منه للرجاء

لكن يعارض ذلك ان الرذيلتين المتقابلتين تضادان فضيلة واحدة كمضادة الجبن والتهور للشجاعة . وخطيئة الاعتزاز مضادة لخطيئة اليأس الذي هو مقابل للرجاء مقابلة قريبة بغير وسط . فيظهر اذن ان الاعتزاز هو ايضاً اقرب مقابلة للرجاء

والجواب ان يقال « ان جميع الفضائل ليس لها رذائل تضادها مضادة ينة . فقط كمضادة الغفلة للفطنة بل لها ايضاً رذائل تقاربها نوعاً من القرب وتشابهها لا شياً حقيقياً بل ظاهرياً كشبهة الحب للقطنة » كما قال اوغسطينوس في ردّ على يوليانوس ك ٤ . وقال الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٢ يظهر ان الفضيلة اشبه بالرذيلتين المتقابلتين منها بالآخرى كما يظهر ان العفة اشبه بالخلود والشجاعة اشبه بالتهور . وعلى هذا يظهر ان الاعتزاز مقابل مقابلة ينة للخوف وخصوصاً الخوف العبدى فانه يتعلق بالمقاب القاضى به عدل الله الذي يرجو المتعففوه لكنه باعتبار شبه ظاهري كاذب هو اعظم مضادة للرجاء من حيث يدل على افراط في الرجاء بالله . ولما كانت المتقابلات المتحدة بالجنس اقرب تقابلاً بينها من المتقابلات المختلفة الاجناس ( لان التضادات متحدة بالجنس ) كان الاعتزاز اقرب مقابلة للرجاء منه للخوف لان

كليهما يتعلق بموضوع واحد يتكلم عليه إلا أن الرجاء يتعلق به على ما ينبغي  
والاعتذار يتعلق به على خلاف ما ينبغي

إذا أُجيب على الأول بأنه كما أن الرجاء يتعلق ظاهراً بالشر وحقيقة بالخير  
كذلك الاعتذار أيضاً وبهذا الاعتبار يطلق الاعتذار على اقتراف الخوف

وعلى الثاني بأن المتضادات ما كانت في غاية التباين في جنس واحد.

والاعتذار والرجاء يدلان على حركة في جنس واحد تحتل أن تكون

معتدلة أو مفرطة ولهذا كان الاعتذار اقرب مضادة للرجاء منه للخوف لأنه

يضاد الرجاء باعتبار فصله انحصار مضادة المفرط للمعتدل ويضاد الخوف

باعتبار فصل جنسه الذي هو حركة الرجاء

وعلى الثالث بأنه لما كان الاعتذار يضاد الخوف بمضادة الجنس ويضاد

فضيلة الرجاء بمضادة الفصل كان ينبغي الخوف بالكلية حتى باعتبار جنسه ولا

ينبغي الرجاء إلا باعتبار فصله إذ إنما ينبغي عنه الاعتدال

### الفصل الرابع

في أن الاعتذار هل يصدر عن المجد الباطل

يتخطى إلى الرابع بأن يقال : يظهر أن الاعتذار ليس يصدر عن المجد

الباطل إذ يظهر أنه يستند بالانحصار على الرحمة الإلهية . والرحمة تتعلق بالشفاء

المقابل للجد . فالاعتذار إذن ليس يصدر عن المجد الباطل

٢ وايضاً أن الاعتذار مقابل للياس . والياس يصدر عن الألم كما مر

في البحث الآنف . فإذا لأن للمتقابلات عللاً متقابلة يظهر أن الاعتذار

يصدر عن اللذة وهكذا يظهر أنه يصدر عن الرذائل الحميمة التي هي أقوى للذة

٣ وايضاً أن رذيلة الاعتذار تقوم بتوخي الإنسان امرأ مستحيلاً كأنه

ممكن . واعتبار الإنسان المستحيل ممكناً مصدره الجهل . فالجهل إذن أولى

بان يكون مصدرًا للاغترار من المجد الباطل  
 لكن يمارض ذلك قول غريغوريوس في اديسانته ك ٣١ ان الاغترار  
 باتيان امور. حديثة هو ابن المجد الباطل  
 والجواب ان يقال ان الاغترار نوعان كما مر في ف ١ احدهما ان يتكل  
 الانسان على قدرة نفسه في يوم امراً مجاوزاً لقدرة زاعمها انه ممكن له ولا  
 خفاء في ان هذا النوع من الاغترار يصدر عن المجد الباطل لان رغبة الانسان  
 في كثرة المجد يلزم عنها محاولته اموراً فوق قدرته توصلاً الى المجد واخص  
 هذه الامور الاشياء الحديثة التي هي ادعى الى المعجب ولهذا قال غريغوريوس  
 على وجه التخصيص ان الاغترار باتيان امور حديثة هو ابن المجد الباطل .  
 والثاني ان يفرط الانسان في الاكثار على رحمة الله او قدرته التي يرجو ان  
 ينال بها المجد من غير استحقاق والمغفرة من غير توبة وهذا النوع من الاغترار  
 يظهر انه يصدر ابتداء عن الكبرياء فكأن صاحبه لشدة إعجابه بنفسه يخال انه  
 مع كونه خاطئاً ابعد عن ان يعاقبه الله او يحرمه المجد  
 وبذلك يظهر الجواب على الاعتراضات

### البحث الثاني والعشرون

في الرصايا المتعلقة بالرجاء والخوف — وفيه فصلان  
 ثم ينبغي النظر في الرصايا المتعلقة بالرجاء والخوف والبحث في ذلك بدور على مثلثين  
 — ١ في الرصايا المتعلقة بالرجاء — ٢ في الرصايا المتعلقة بالخوف

### الفصل الاول

هل ينبغي رسم وصية تتعلق بالرجاء

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر انه ليس ينبغي رسم وصية تتعلق  
 بفضيلة الرجاء لان ما يكفي له واحد لا يحتاج فيه الى آخر. والميل الفطري

يكفي لسوق الانسان الى رجاء الخير . فلا ينبغي اذن ان يساق اليه بوسية التاموس  
 ٢ وايضاً لما كانت الوصايا تُرسم لافعال الفضائل وجب ان تُرسم  
 الوصايا الاولى لافعال الفضائل الاولى . واول جميع الفضائل هي الفضائل  
 الثلاث اللاهوتية اي الرجاء والايان والمحبة فاذا لان وصايا التاموس الاولى هي  
 الوصايا العشر التي اليها تُردُّ جميع الوصايا الأخر كما مر في ١٠١ ثامب ١٠٠  
 ف ٣ يظهر انه لو أُزيلت وصية تتعلق بالرجاء لوجب ان تكون في جملة الوصايا  
 العشر . وليس في جملة هذه شي من ذلك . فيظهر اذن انه لا ينبغي ان  
 تُرسم في التاموس وصية تتعلق بفعل الرجاء

٣ وايضاً ان الامر بفعل فضيلة والنهي عن فعل رذيلة مقابلة لما في  
 حكم واحد . وليس هناك وصية تنهى عن اليأس المقابل للرجاء . فيظهر اذن  
 انه لا ينبغي ايضاً رسم وصية تتعلق بالرجاء

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسيره قول يو ١٥ : ١٢  
 هذه هي وصيتي ان يحب بعضكم بعضاً كما اكثر ما تُرسم لتامن الوصايا في شأن الايمان  
 وما اكثر ما تُرسم لتامن في شأن الرجاء . فلا بد اذن من رسم وصايا تتعلق بالرجاء  
 والجواب ان يقال ان الوصايا الواردة في الكتاب المقدس منها ما هو من  
 جوهر التاموس ومنها ما هو ممد للتاموس فالوصايا الممهدة للتاموس هي التي  
 يلزم من عدم وجودها عدم وجود التاموس وهي الوصايا المتعلقة بفعل الايمان  
 وفعل الرجاء فان فعل الايمان يرشد عقل الانسان الى معرفة الشارع الذي يجب  
 ان يخضع له ورجاء الثواب يرشد الانسان الى حفظ الوصايا . والوصايا التي هي  
 من جوهر التاموس هي التي تُفرض على من كان من الناس خاضعاً لله ومستعداً  
 لطااعته وهي تتعلق باستقامة السيرة ولهذا وردت في اول التاموس بصورة  
 وصايا . واما وصايا الرجاء والايمان فلم يكن من موجب لايادها بصورة

وصايا لانه لو لم يكن للانسان ايمان ورجاء لم يكن في رسم التاموس له فائدة -  
وكما وجب ايراد وصية الايمان بطريق الاخبار او التذكير كما مر في مب ١٦  
ف ١ كذلك وجب ايراد وصية الرجاء في اول التاموس بطريق الوعد لان  
وعد المطيعين بالثواب حفز لم ايضا على الرجاء - فاذا كل ما ورد في  
التاموس من الوعود فهو يتضمن الحفز على الرجاء - الا انه اذ كان يجب على  
الرجال الحكماء بعد ان وُضِعَ التاموس ان يرشدوا الناس لا الى حفظ الوصايا  
فقط بل بالاولى الى المحافظة على اساس التاموس ايضا كان الكتاب المقدس  
بعد الاشتراع الاول يرشد الناس الى الرجاء بطرق شتى اذ لم يقتصر في ذلك  
على طريق الوعد كما في التاموس بل استعمل له طريق الحفز او الامر ايضا  
كما يظهر من قوله في مز ٩٦: ١١ «اجعلوا رجاءكم فيه يا جميع جماعات الشعب»  
ومن مواطن اخرى كثيرة من الكتاب

اذا اُجيب على الاول بان الفطرة تكفي لسوق الانسان الى ان يرجو  
الخير المناسب للطبيعة البشرية واما رجاء الخير الفائق الطبع فقد وجب ان  
يساق اليه الانسان بنص التاموس الالهي تارة بطريق الوعد وتارة بطريق  
الحفز او الامر - على ان ما يرشد اليه العقل الطبيعي ايضا كافعال الفضائل  
الحقيقية كان لا بد ان يرسم له وصايا في التاموس الالهي لزيادة تربيته وما قد  
غشي بصيرة الانسان الطبيعية من الظلام بشهوات الخبيثة

وعلى الثاني بان الوصايا العشر هي من رسوم الاشتراع الاول فلم يجب ان  
يحمل في جلستها وصية تتعلق بالرجاء بل كفي ان يساق اليه ببعض ما ذكر  
هناك من الوعود كما هو ظاهر في الوصيتين الأولى والرابعة

وعلى الثالث بان الامور التي يجب على الانسان حفظها من باب الفرض  
يكفي ان يرسم فيها وصية ايجابية تتعلق بما ينبغي فعله ويندرج فيها ضمناً

الهي عا يجب اجتنابه فقد ورد الامر مثلاً بأكرام الابوين ولكنه لم يرد انهي  
عن اهانتها الا بما جُمِلَ في التاموس من العقاب لمن يهينهما . ولما كان من  
الواجب المفروض لخلاص الانسان ان يرجو الله وجب ان يساق الى ذلك  
باحد الطرق المتقدمة على وجه ايجابي يندرج فيه ضمناً انهي عا يقابله

### الفصل الثاني

هل وجب رسم وصية تتعلق بالخوف

يُنطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لم يجب ان يرسم في التاموس وصية  
تتعلق بالخوف فان خوف الله هو من الامور الممهدة للتاموس اذ هو « بدء  
الحكمة » والامور الممهدة للتاموس لا تقع تحت وصايا التاموس فلا ينبغي اذن  
ان يُجعل في التاموس وصية تتعلق بالخوف

٢ وايضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول . والحب هو علة الخوف  
لصدور كل خوف عن حب ما كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣٠  
فاذا بعد ان رسمت الوصية المتعلقة بالحب كان من الفضول رسم وصية  
تتعلق بالخوف

٣ وايضاً ان الاعتراض مقابل على نحو ما للخوف . ولم يرد في التاموس  
نهي عن الاعتراض . فيظهر اذن انه لم يجب ايضاً ان يرسم فيه وصية تتعلق بالخوف  
لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٠ : ١٢ « والآن يا اسرائيل ما الذي  
يتطلبه منك الرب الهك ألا ان تثقي الرب الهك » وهو انما يتطلب منا ما  
يامرنا بمجفله . فائتاه الانسان الله اذن يقع تحت الوصية

والجواب ان يقال ان الخوف نوعان عبيدي وابني وكما يساق الانسان  
الى حفظ وصايا التاموس برجاء الثواب كذلك يساق الى رعاية التاموس بخوف  
العقاب الذي هو الخوف العبيدي ولهذا فكما انه حين سن التاموس لم يجب ان

يُجمل فيه وصية لفعل الرجاء بل كان يجب ان يساق الناس الى ذلك بالوعود  
كما تقدم في الفصل الآنف كذلك الخوف الذي يتعلق بالعقاب لم يجب ان  
يُجمل له وصية بصورة وصية بل كانت يجب ان يساق الناس اليه بوعد  
العقاب وقد جرى ذلك أولاً في الوصايا العشر ثم بعدها في وصايا التاموس  
الثانوية . الا ان علماء التاموس والانبيا الذين ارادوا ان يسوقوا الناس  
الى حفظ التاموس كما اوردوا بعد ذلك بطريق الحض او الامر تعاليم  
متعلقة بالرجاء كذلك فعلوا في شأن الخوف ايضاً . — واما الخوف الابني  
الذي به يؤدى العظم لله . فهو بمنزلة جنس لمحبة الله ومبدل لجميع ما يُرى  
تغلباً له . ولهذا رُسم في التاموس وصايا للخوف الابني كما رُسم فيه  
وصايا للمحبة لان كليهما موطن لما يأمر به التاموس من الافعال الظاهرة  
التي تتعلق بها الوصايا العشر ولهذا كُلف الانسان في الموضع المورد  
في المعارضة ان يتقي الله ويسلك في طرقه بعبادته اياه ويحبه  
اذ اوجب على الاول بان الخوف الابني توطئة للتاموس لا باعتبار كونه  
شيئاً خارجاً بل باعتبار كونه مبدأً للتاموس كالحبة ولهذا رُسم لكليهما وصايا  
هي بمنزلة مبادئ عامة للتاموس بأسره  
وعلى الثاني بان الحب يلزم عنه الخوف الابني مثل سائر الاعمال الصالحة  
التي تصدر عن فضيلة المحبة ولهذا فكما ان الوصايا المتعلقة بسائر افعال الفضائل  
اوردت بعد وصية فضيلة المحبة كذلك اوردت معها الوصايا المتعلقة بالخوف  
وبجب فضيلة المحبة كما انه لا يكفي في العلوم البرهانية ايراد المبادئ الأولى  
ما لم يورد ايضاً ما يلزم عنها من النتائج القريبة او البعيدة  
وعلى الثالث بان السوق الى الخوف كاف لنفي الاعتراض كما ان السوق الى  
الرجاء ايضاً كاف لنفي اليأس كما تقدم في الفصل الآنف



بيان ما وقع من الاغلاط المهمة في طبع هذا المجلد الخامس

خطا	صواب	وجه	سطر
امراة اجنبية معينة لذلك	امراة رجل آخر معينة له	١٣	٢١
privata	privata	٢٧	١٨
العمومين	العموميين	٤٣	٢١
لانا انه اشد	لانا اشد	٥٠	١٧
على شص	لشص	٥٥	١٢
الى السبت	الا السبت	٨٨	١٦
مرسوم	الرسوم	١١٠	١
مرشد التائبين	دليل الخاطرين	١٣٦	١٩
بقر	بقر	١٥٨	١٧
ما مختصا	ما كان مختصا	١٥٩	٣
او جده ابيه	او وجد جده	٢٢٥	٨
بالكناية	بالكناية	٢٣٨	٦
فيه اي بان	فيه بان	٢٤٣	٤
المشدرجة	المشدرجة	٢٤٩	١١
الدي	الدين	٢٦٥	٧
ادك	ادراك	٣١٦	١٤
للصن	للصن	٣١٨	١١
الحيفة	الحيفة	٣٤٤	١٧
السابق	السابق كما	:	١٩
الطعم	الطبع	٣٥٥	١
يكون	يكون	٣٨٠	١٩
ولهذا	وهذا	٣٩٠	١٣
الانساني	الانسان	٤٠٤	١٨
فانما لا يوتييه	فانما لا يوتييه	٤١٠	١٥
يقال	يقال	٤٢١	٢

خطأ	صواب	وجه	مطر
يمنعها بأمر هذه الافعال لانه يصدرها	يمنعها بأمر هذه الافعال		
ان دعوم	لا انه يصدرها	٤٢٤	١٩
المثل	اي دعوم	٤٢٦	١٩
المقل	المثل	٤٦٥	٢
الاذبيذ	الهم	٤٦٩	١٥
	والاذبيذ	٤٧٧	٢٢
التي تفعل بالصفة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيرون ان يفعلوا على غير ما الافعال الصالحة التي تكفي			
انها تلم	التي تكفي	٤٩٣	٨
الترب	انها يلم	٤٩٦	١٢
مملحة في بالكلام	الترب	٤٩٨	١٢
قالوا	مملحة بالكلام	:	٢٢
الذي	قال	٥٠١	٢
والا في	الذين	٥٠٣	١٦
مذي	ولا الى	٥٠٤	٤
باسيادة	هذين	:	٧
قبل	بالسيادة	٥٠٦	١٠
موضوع	قبل	٥١٢	١٨
يفال ان اذا	موضوع	٥١٦	٢٢
	يقال اذا	٥٣٩	١٥

## فهرس

## للمجلد الخامس من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٣	المبحث الرابع والتسعون في الشريعة الطبيعية وفيه ٦ فصول
٣	الفصل ١ في ان الشريعة الطبيعية هل هي ملزمة
٥	٢ : في ان الشريعة الطبيعية هل تتضمن رسوماً متكررة او رسوماً واحدة فقط
٨	٣ : في ان افعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية
٩	٤ : في ان شريعة الطبيعة هل هي واحدة عند الجميع
١٢	٥ : في ان الشريعة الطبيعية هل يجوز تبديلها
١٤	٦ : في ان الشريعة الطبيعية هل يمكن انتسائها من قلب الانسان
١٦	المبحث الخامس والتسعون في الشريعة الانسانية وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١ هل في سن الناس بعض الشرائع فائدة
١٨	٢ : هل كل شريعة انسانية مستفجرة من الشريعة الطبيعية
٢١	٣ : هل اصاب ابيدوروس في وصف كيفية الشريعة الوضعية
٢٣	٤ : هل اصاب ابيدوروس في قسمة الشرائع الانسانية
٢٦	المبحث السادس والتسعون في قوة الشريعة الانسانية وفيه ٦ فصول
	الفصل ١ في ان الشريعة الانسانية هل ينبغي ان يراعى في وضعها جانب العموم
٢٦	لا جانب الخصوص
٢٨	٢ : في ان الشريعة الانسانية هل من شأنها ان تنهى عن جميع الرذائل
٣٠	٣ : في ان الشريعة الانسانية هل تأمر بافعال جميع الفضائل
٣٢	٤ : في ان الشريعة الانسانية هل تلزم الانسان في محكمة الضمير
٣٤	٥ : هل يخضع جميع الناس للشريعة
٣٧	٦ : في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها
٣٩	المبحث السابع والتسعون في تبديل الشرائع وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها بنحو من الانتهاء
٤١	٢ : في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها كما بدأ شي؟ افضل
٤٣	٣ : في ان المادة هل يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة

وجه

- الفصل ٤ في ان ولاية الجمهور هل يستطيعون ان يُعَفُوا من الترائع الانسانية ٤٥
- المبحث الثامن والتسعون في الشريعة المتينة وفيه ٦ فصول ٤٧
- الفصل ١ في ان الشريعة المتينة هل كانت سالحة ٤٨
- : ٢ في ان الشريعة المتينة هل كانت منزلة من الله ٥١
- : ٣ في ان الشريعة المتينة هل أتت بواسطة الملائكة ٥٣
- : ٤ في ان الشريعة المتينة هل وجب انزالها لشعب اليهود وحده ٥٥
- : ٥ في ان الشريعة المتينة هل كانت ملزمة لجميع الناس ٥٨
- : ٦ في ان الشريعة المتينة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي أتت فيه ٦٠
- المبحث التاسع والتسعون في رسوم الشريعة المتينة وفيه ٦ فصول ٦٢
- الفصل ١ في ان الشريعة المتينة هل تشتمل على رسم واحد فقط : ٦٤
- : ٢ في ان الشريعة المتينة هل تشتمل على رسوم اديية ٦٤
- : ٣ في ان الشريعة المتينة هل تشتمل ماعدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية ٦٦
- : ٤ هل يوجد ايضا ماعدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية ٦٨
- : ٥ في ان الشريعة المتينة هل تشتمل ماعدا الرسوم الادبية والطقسية والطقسية على رسوم اخرى ٧٠
- : ٦ هل كان من الضرورة ان تبحث الشريعة المتينة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميتين ٧٣
- المبحث المئتم مئة في رسوم التاموس الشيق الادبية وفيه ١٢ فصلاً ٧٥
- الفصل ١ في ان الرسوم الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية ٧٦
- : ٢ في ان رسوم التاموس الادبية هل تتعلق بجميع افعال الفضائل ٧٨
- : ٣ في ان رسوم التاموس الشيق الادبية هل ترجع كلها الى الوصايا العشر ٨٠
- : ٤ في ان التفصيل الذي يحصل للوصايا العشر هل هو صحيح ٨٢
- : ٥ في ان ما ورد من تعدد الوصايا العشر هل هو صحيح ٨٤
- : ٦ في ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر هل هو صواب ٨٩
- : ٧ في ان كيفية ايراد الوصايا العشر هل هي صواب ٩٣

وجه	
٩٤	القصل ٨ في ان الوصايا العشر هل يجوز الاعفاء منها
٩٧	: ٩ في ان كيفية التفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة
١٠٠	: ١٠ في ان كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة الالهية
١٠٣	: ١١ هل من الصواب اثبت رسوم ادينية في التاموس غير الوصايا العشر
١٠٦	: ١٢ في ان رسوم التاموس المتتيق الادينية هل كانت مبردة
١٠٨	المبحث الاول بعد المائة في الرسوم الطقسية في نفسها وفيه ٤ فصول
	القصل ١ في ان حقيقة الرسوم الطقسية هل تقوم باختصاصها بعبادة الله :
١١١	: ٢ في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية
١١٣	: ٣ هل كان واجبا تكرار الرسوم الطقسية
	: ٤ في ان قسمة طقوس الشريعة المتبعة الى قرابين واقداس واسرار
١١٦	وعبادات هل هي صواب
١١٩	المبحث الثاني بعد المائة في علل الرسوم الطقسية وفيه ٦ فصول
	القصل ١ في ان الرسوم الطقسية هل تملل بعلمة :
١٢١	: ٢ في ان الرسوم الطقسية هل تملل بعلمة حرفية او رمزية فقط
١٢٣	: ٣ في ان الطقوس المتعلقة بالقرابين هل يمكن ان تملل بعلتر صوابية
١٣٣	: ٤ في ان الطقوس المتعلقة بالاقداس هل يمكن ان تملل بعلتر كافية
١٤٨	: ٥ في ان اسرار التاموس هل يمكن تعليلها بعلتر صوابية
١٦٩	: ٦ في ان العبادة الطقسية هل كان لها علل صوابية
١٨٢	المبحث الثالث بعد المائة في مدة الرسوم الطقسية وفيه ٤ فصول
	القصل ١ في ان طقوس الشريعة هل كانت قبل الشريعة :
	: ٢ في ان طقوس الشريعة المتبعة هل كان لها في عهد الشريعة قوة
١٨٥	عنى التعبير
١٨٨	: ٣ في ان طقوس الشريعة المتبعة هل زالت بحجي المسيح
	: ٤ في انه هل يمكن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس التاموسية بدون
١٩١	خطيئة مميئة
١٩٥	المبحث الرابع بعد المائة في الرسوم القضائية وفيه ٤ فصول
	القصل ١ في ان حقيقة الرسوم القضائية هل تقوم بتمييز نسبة الناس بعضهم

وجه

١٩٦

الى بعض

١٩٨

الفصل ٧ هل في الرسوم القضائية رمز الى شيء

: ٣ في ان رسوم التماس العتيق القضائية هل هي ملزمة على وجه التأيد

: ٤ في ان الرسوم القضائية هل يمكن انحصارها في قسم محدود

المبحث الخامس بعد المائة في علة الرسوم القضائية وفيه ٤ فصول

الفصل ١ في ان النظام الذي سنه الشريعة العتيقة بشأن الرؤساء هل كان

على حسب ما ينبغي

: ٧ في ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات

الاجتماعية هل هو صواب

: ٣ في ان ما شرع من الرسوم القضائية المختلفة الاجانب هل هو صواب

: ٤ في ان ماسننه الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة بادل المنزل هل كان

صوابا

المبحث السادس بعد المائة في الشريعة الانجيلية التي يقال لها الشريعة

الجديدة في نفسها وفيه ٤ فصول

الفصل ١ في ان الشريعة الجديدة هل هي شريعة مكتوبة

: ٢ في ان الشريعة الجديدة هل هي مبرورة

: ٣ في ان الشريعة الجديدة هل كان يجب انزالها منذ بدء العالم

: ٤ في ان الشريعة الجديدة هل تدوم الى منتهى العالم

المبحث السابع بعد المائة في نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة وفيه ٤ فصول

الفصل ١ في ان الشريعة الجديدة هل هي متأخرة للشريعة العتيقة

: ٢ في ان الشريعة الجديدة هل هي متقدمة للعتيقة

: ٣ في ان الشريعة الجديدة هل هي مندرجة في الشريعة العتيقة

: ٤ في ان الشريعة الجديدة هل هي اقل من الشريعة العتيقة

المبحث الثامن بعد المائة في مندرجات الشريعة الجديدة وفيه ٤ فصول

الفصل ١ في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بالمال ظاهرة او تنهى عنها

: ٢ في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب الافعال الظاهرة

: ٣ في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب افعال الانسان بالباطنة

وجه	
٢٦٩	الفصل ٤ في ان الشريعة الجديدة هل اصابته في ما اوردته من المشورات الميئة
٢٧٢	المبحث التاسع بعد المائة في ضرورة النعمة وفيه ١٠ فصول
	الفصل ١ في ان الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان يدرك شيئا من الحق :
٢٧٥	٢ : في ان الانسان هل يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة
	٣ : في ان الانسان هل يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء مجرد
٢٧٨	طبعه من دون النعمة
	٤ : في ان الانسان هل يستطيع ان يني يرسوم التاموس بقوته الطبيعية
٢٨٠	دون انتقار الى النعمة
٢٨٢	٥ : في ان الانسان هل يستطيع ان يستحق الحياة الايديه بدون النعمة
	٦ : في ان الانسان هل يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة
٢٨٤	خارجية من جهة النعمة
	٧ : في ان الانسان هل يستطيع ان ينتمى من عثرة الخطيئة بدون معونة
٢٨٧	النعمة
٢٨٩	٨ : في الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان لا يخطأ
	٩ : في ان من كان محرزاً النعمة هل يستطيع بنفسه ان يفعل الخير
٢٩٢	ويجنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة
	١٠ : في ان الانسان الموجود في حال النعمة هل يقتدر في بقاءه الى معونة
٢٩٥	النعمة
٢٩٧	المبحث العاشر بعد المائة في نعمة الله من حيث ماهيتها وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان النعمة هل توجب شيئا سلب النفس :
٣٠٠	٢ : في ان النعمة هل هي كيفية للنفس
٣٠٢	٣ : في ان النعمة هل هي نفس انفضيلة
٣٠٤	٤ : في ان محل النعمة هل هو ملية النفس او احدى قواها
٣٠٦	المبحث الحادي عشر بعد المائة في قسمة النعمة وفيه ٥ فصول
٣٠٧	الفصل ١ في ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة هل هي صواب
٣٠٩	٢ : في ان قسمة النعمة الى فاعلة ومماونة هل هي صواب
٣١١	٣ : في ان قسمة النعمة الى سابقة ولاحقة هل هي صواب

وجه

٣١٣	الفصل ٤	هل اصاب الرسول في قسمة النعمة الخاتمة
٣١٦	:	في ان النعمة الخاتمة هل هي اشرف من النعمة المبررة
٣١٨	المبحث الثاني	عشر بعد المائة سبعة علة النعمة وفيه ٥ فصول
:	١	هل الله وحده هو علة النعمة
٣٢٠	:	سبعة ان النعمة هل تقتضي استعداداً او تأهباً لمن جهة الانسان
:	٣	في ان النعمة هل تتعلق بالضرورة لمن يكون مستعداً لها او
٣٢٢		بإذلاً جهده في ذلك
٣٢٤	:	٤ في ان النعمة هل تختلف في الناس
٣٢٥	١	في ان الانسان هل يمكن له ان يعلم انه محرز النعمة
٣٢٨	المبحث الثالث	عشر بعد المائة في آثار النعمة ولا في تبرير الاثيم وفيه ١٠ فصول
٣٢٩	الفصل ١	في ان تبرير الاثيم هل هو مغفرة الخطايا
٣٣١	:	٢ في ان مغفرة الذنوب التي هي تبرير الاثيم هل تقتضي فيض النعمة
٣٣٣	:	٣ في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار
٣٣٥	:	٤ في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الايمان
٣٣٧	:	٥ في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار الى الخطيئة
٣٣٩	:	٦ في ان مغفرة الخطايا هل يجب ان تجل في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم
٣٤١	:	٧ في ان تبرير الاثيم هل يحصل دفعة او تدريجاً
٣٤٤	:	٨ في ان افادة النعمة هل هي في الرتبة الطبيعية اول ما يقتضيه تبرير الاثيم
٣٤٧	:	٩ في ان تبرير الاثيم هل هو اعظم اعمال الله
٣٤٩	:	١٠ في ان تبرير الاثيم هل هو مميزة
٣٥١	المبحث الرابع	عشر بعد المائة في استحقاق الثواب وفيه ١٠ فصول
:	الفصل ١	في ان الانسان هل يمكن له ان يستحق ثواباً من الله
٣٥٣	:	٢ في انه هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية
:	٣	في ان الانسان الذي في حال النعمة هل يقدر ان يستحق من باب
٣٥٦		العدل الحياة الابدية
:	٤	سبعة ان اخص الفضائل التي بها تكون النعمة مبدئاً لاستحقاق
٣٥٧		الثواب هل هو المحبة



وجه	
٣٦٠	الفصل ٥ في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأولى
٣٦٢	٦ : في ان الانسان هل يقدر ان يستحق النعمة الأولى لنفسه
٣٦٤	٧ : في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه الانتماء بعد العثرة
٣٦٦	٨ : في ان الانسان هل يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة
٣٦٧	٩ : في ان الانسان هل يقدر ان يستحق الثبات
٣٦٩	١٠ : في ان الاستحقاق هل يتعلق بالخيرات الزمنية

### الجزء الثاني القسم الثاني

٣٧٣	مقدمة
٣٧٤	المبحث الاول في الايمان وفيه ١٠ فصول
٣٧٥	الفصل ١ في ان موضوع الايمان هل هو الحق الاول
٣٧٧	٢ : في ان موضوع الايمان هل هو شيء مركب تركيب القضية
٣٧٨	٣ : في ان الايمان هل يمكن ان يتعلق بشيء باطل
٣٨١	٤ : في ان موضوع الايمان هل يجوز ان يكون شيئاً مشاهداً بالعيان
٣٨٢	٥ : في ان الامور الايمانية هل يجوز ان تكون معلومة
٣٨٥	٦ : في ان الامور الايمانية هل ينبغي قسمتها الى عقائد معينة
٣٨٧	٧ : في ان عقائد الايمان هل ازداد عددها بحسب تمايز تعاقب الازمنة
٣٩١	٨ : في ان العدد الذي يجعل لعقائد الايمان هل هو صحيح
٣٩٥	٩ : هل من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون
٣٩٧	١٠ : في ان نظم قانون الايمان هل هو الى الخير الاعظم
٤٠٠	المبحث الثاني في فعل الايمان الباطن وفيه ١٠ فصول
:	الفصل ١ في ان التصديق هل هو تفكر في الله
٤٠٢	٢ : هل من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله
٤٠٤	٣ : في ان التصديق بشيء فوق العقل الطبيعي هل هو ضروري للفلاس
٤٠٦	٤ : في ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي هل هو ضروري
٤٠٨	٥ : في ان الانسان هل يجب عليه ان يصدق بشيء صراحة
٤١١	٦ : هل يجب على الجميع سواء ان يكون لهم ايمان صريح

وجه	
الفصل ٧	في الايمان الصريح يسر المسيح هل هو ضروري لخلاص الجميع
٤١٣	
٨ :	في ان الايمان الصريح بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص
٤١٦	
٩ :	في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً
٤١٨	
١٠ :	في ان اقامة الدليل العقلي على الامور الايمانية هل تنال من
٤٢٠	استحقاق الايمان
٤٢٣	المبحث الثالث في فعل الايمان الخارج وفيه فصلان
١	الفصل ١ في ان الاقرار هل هو فعل من افعال الايمان
٢ :	في ان الاقرار بالايمان هل هو ضروري لخلاص
٤٢٥	
المبحث الرابع	في فضيلة الايمان وفيه ٨ فصول
٤٢٧	
١	الفصل ١ في ان حد الايمان بانه جوهر المرجوات ويرهان النير المتظورات هل
	هو صحيح
٢ :	في ان العقل هل هو محل الايمان
٤٣١	
٣ :	في ان الحكمة هل هي صورة الايمان
٤٣٣	
٤ :	في ان الايمان النير المتصور هل يجوز ان يصير متصوراً او بالعكس
٤٣٤	
٥ :	في ان الايمان هل هو فضيلة
٤٣٧	
٦ :	في ان الايمان هل هو واحد
٤٤٠	
٧ :	في ان الايمان هل هو اول الفضائل
٤٤١	
٨ :	في ان الايمان هل هو يقين من العلم ومن سائر الفضائل العقلية
٤٤٤	
المبحث الخامس	في اهل الايمان وفيه ٤ فصول
٤٤٦	
١	الفصل ١ في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالته الاولى ايمان
٤٤٧	
٢ :	في ان الشياطين هل لهم ايمان
٤٥٠	
٣ :	في ان المتبدع الذي يبعده احدى العقائد الايمانية هل يمكن
٤٥٢	ان يكون له بالعقائد الاخر ايمان غير متصور
٤٥٤	في انه هل يمكن التفاضل في الايمان
٤٥٦	المبحث السادس في علة الايمان وفيه فصلان
١	الفصل ١ في ان الايمان هل هو موهب للانسان من الله
٢ :	في ان الايمان النير المتصور هل هو موهبة من الله
٤٥٨	

وجه

- ٤٦٠ المبحث السابع في معلولات الايمان وفيه فصلان
- ٤٦٠ الفصل ١ في ان الخشية هل هي معلول للايمان
- ٤٦٢ ٢ في ان تطهير القلب هل هو معلول للايمان
- ٤٦٣ المبحث الثامن في موهبة الفهم وفيه ٨ فصول
- ٤٦٤ الفصل ١ في ان الفهم هل هو موهبة من الروح القدس
- ٤٦٦ ٢ في ان موهبة الفهم والايمان هل يجتمعان في واحد
- ٤٦٧ ٣ في ان الفهم الذي هو موهبة هل هو الفهم النظري فقط او العملي ايضا
- ٤٦٩ ٤ في ان موهبة الفهم هل هي حاصلة لجميع الفاعلين بالنعمة
- ٤٧١ ٥ في ان موهبة الفهم هل تحصل ايضا لتغير الفاعلين بالنعمة المبررة
- ٤٧٣ ٦ في ان موهبة الفهم هل هي متغيرة لسائر المواهب
- ٧ في ان موهبة الفهم هل يوازيها الطوبى السادسة الواردة في قوله
- ٤٧٥ طوبى للانقياء القلوب فانهم سيباينون الله
- ٤٧٧ ٨ في ان الايمان من الثمار هل هو بازاء الفهم
- ٤٧٩ المبحث التاسع في موهبة العلم وفيه ٤ فصول
- ٤٨١ الفصل ١ في ان العلم هل هو موهبة
- ٤٨١ ٢ في ان موهبة العلم هل تتعلق بالاشياء الالهية
- ٤٨٣ ٣ في ان موهبة العلم هل هي علم عملي
- ٤ في ان موهبة العلم هل يجاذبها الطوبى الثالثة الواردة في قوله طوبى
- ٤٨٥ للذين فاتهم بيزون
- ٤٨٦ المبحث العاشر في الكفر بالاجمال وفيه ١٢ فصلا
- ٤٨٧ الفصل ١ في ان الكفر هل هو خطيئة
- ٤٨٩ ٢ في ان محل الكفر هل هو العقل
- ٤٩٠ ٣ في ان الكفر هل هو اعظم الخطايا
- ٤٩٢ ٤ هل كل فعل من افعال الكافر خطيئة
- ٤٩٤ ٥ في ان الكفر هل له انواع متعددة
- ٤٩٧ ٦ في ان كفر الوثنيين هل هو انقطع من كفر سوام
- ٤٩٨ ٧ هل يبني عبادة الكفرة علنا

وجه	
٥٠٠	الفصل ٨ في انه هل ينبغي اكرام الكفرة على الايمان
٥٠٣	: ٩ في ان الكفرة هل يميز عظامهم
٥٠٥	: ١٠ في ان الكفرة هل يجوز ان يكون لهم رئاسات وسيادة على المؤمنين
٥٠٨	: ١١ في ان الكفرة هل ينبغي احتمال طقوسهم
	: ١٢ في ان اطفال اليهود وسائر الكفرة هل ينبغي تعميدهم على
٥١٠	ورغم آباءهم
٥١٣	المبحث الحادي عشر في البدعة وفيه ٤ فصول
٥١٤	الفصل ١ في ان البدعة هل هي نوع من الكفر
٥١٦	: ٢ في ان البدعة هل تتعلق خصوصاً بالامور الالهية
٥١٩	: ٣ في ان البدعة هل ينبغي احتمالهم
٥٢١	: ٤ في ان الذين يبرسون عن البدعة هل ينبغي ان يقبلوا من الكنيسة
٥٢٣	المبحث الثاني عشر في الرد وفيه فصلان
	الفصل ١ في ان الرد هل هي من قبيل الكفر
	: ٢ في ان الملك هل يتقد بارتدادو عن الايمان الولاية على رعاياه بحيث
٥٢٦	لا تعجب عليهم طاعته
٥٢٨	المبحث الثالث عشر في التجديف بالعموم وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان التجديف هل هو مقابل للاقرار بالايمان
٥٣٠	: ٢ في ان التجديف هل هو دائماً خطيئة ميتة
٥٣١	: ٣ في ان خطيئة التجديف هل هي اعظم الخطايا
٥٣٣	: ٤ هل يجذب المالكون
٥٣٥	المبحث الرابع عشر في التجديف على الروح القدس وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي نفس الخطيئة الصادرة
٥٣٥	عن سوء قصد
٥٣٨	: ٢ هل ينبغي ان يجعل الخطيئة الى الروح القدس ستة انواع
٥٤١	: ٣ في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي غير منتفزة
	: ٤ في ان الانسان هل يقدر ان يخطأ الى الروح القدس قبل ان
٥٤٣	يتقدم ذلك خطايا اخرى

- وجه
- المبحث الخامس عشر في عمى العقل وبلادة الحس وفيه ٣ فصول
- ٥٤٦ الفصل ١ في ان عمى العقل هل هو خطيئة
- ٥٤٦ : ٢ في ان بلادة الحس هل هي مغايرة لعمى العقل
- ٥٤٨ : ٣ في ان عمى العقل وبلادة الحس هل يحدثان عن الخطايا البدنية
- ٥٥٠ المبحث السادس عشر في وصايا الايمان والعلم والفهم وفيه فصلان
- ٥٥٢ الفصل ١ في ان التاموس المتيق هل وجبان يُرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان
- ٥٥٢ : ٢ في ان ما ورد في التاموس المتيق من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم
- ٥٥٥ هل هو مطابق للصواب
- ٥٥٨ المبحث السابع عشر في الرجاء وفيه ٨ فصول
- ٥٥٨ : الفصل ١ في ان الرجاء هل هو فضيلة
- ٥٦٠ : ٢ في ان السعادة الابدية هل هي الموضوع الخاص للرجاء
- ٥٦٢ : ٣ هل يقدر احد ان يبرجو السعادة الابدية لنفسه
- ٤٦٣ : ٤ هل يجوز لانس ان يتوكل على انسان
- ٥٦٤ : ٥ في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية
- ٥٦٦ : ٦ في ان الرجاء هل هو فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية
- ٥٦٨ : ٧ في ان الرجاء هل يتقدم الايمان
- ٥٦٩ : ٨ في ان المحبة هل هي متقدمة على الرجاء
- ٥٧١ المبحث الثامن عشر في محل الرجاء وفيه ٤ فصول
- ٥٧١ : الفصل ١ في ان الارادة هل هي محل الرجاء
- ٥٧٣ : ٢ في ان السعداء هل يوجد عندهم رجاء
- ٥٧٥ : ٣ هل للبالكن رجاء
- ٥٧٧ : ٤ في ان رجاء المسافرين هل هو يقيني
- ٥٧٩ المبحث التاسع عشر في موهبة الخوف وفيه ١٢ فصلاً
- ٥٧٩ : الفصل ١ هل يمكن الخوف من الله
- ٥٨١ : ٢ في ان قسمة الخوف الى ابني وبناتي وعبدى وعالي هل هي صحيحة
- ٥٨٣ : ٣ في ان الخوف البالي هل هو دائماً قبيح
- ٥٨٥ : ٤ في الخوف المبدى هل هو حسن

وجه	
٥٨٧	في ان الخوف المبدي والخوف الابدي حل هما واحد بالجوه
٥٨٩	في ان الخوف المبدي والحبة حل يجهلمان
٥٩١	في ان الخوف حل هو بده الحكمة
٥٩٣	في ان الخوف البدائي حل هو متاير بالجوه للخوف الابدي
٥٩٤	في ان الخوف حل هو من مواهب الروح القدس
٥٩٧	في ان الخوف حل يتمس بازدياد المحبة
٥٩٩	في ان الخوف حل يقي في الوطن
٦٠١	في ان مسكنة الروح حل هي الطوبى التي بارزاء موهبة الخوف
٦٠٤	المبحث الثم عشرين في اليأس وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١
٦٠٦	في ان اليأس حل هو خطيئة
٦٠٨	في ان اليأس حل هو ممكن بتغير كفر
٦٠٩	في ان اليأس حل هو اعظم الشطابا
٦١١	في ان اليأس حل يصدر عن الملل
٦١١	المبحث الحادي والعشرون في الاعتذار وفيه ٤ فصول
٦١٢	الفصل ١ في ان الاعتذار حل يستند الى الله او الى القدره الثانية
٦١٤	في ان الاعتذار حل هو خطيئة
٦١٥	في ان الاعتذار حل هو للخوف اشد مقابلة منه للرجاء
٦١٧	في ان الاعتذار حل يصدر عن المجد الباطل
٦١٨	المبحث الثاني والعشرون في الوصايا المتبعة بالرجاء والخوف وفيه فصلان
:	الفصل ١ حل ينبغي رسم وصية تتلاقى بالرجاء
٦٢١	حل وجب رسم وصية تتعلق بالخوف



# SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS  
1224 - 1274 A.D.

VOL. V

*DAR SADER Publishers*  
BEIRUT









SUMMA  
THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS  
1224 - 1274 A.D.



VOL. 5

DAVID S. BROWN  
NEW YORK